ARISTOTELE

L'INDIVIDUO E LO STATO

ESTRATTI DALLA POLITICA

A CURA

DI

V. COSTANZI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1924

INTRODUZIONE

L'idea informatrice della *Politica* viene enunciata nel proemio in cui, stabilito che ogni associazione ha per fine il raggiungimento di qualche bene, l'associazione più perfetta, quella del consorzio civile, vi deve tendere più intensamente di ogni altro. Questo concetto va messo in correlazione col principio stabilito nell'*Etica Nicomachea*, che, se nella pratica della vita vi è qualche fine desiderabile per se stesso, questo sarà il sommo bene: di questo sommo bene lo studio appartiene alla scienza gerarchicamente sovrastante a tutte le altre: la scienza politica. Per ben comprendere il nesso dei pensieri aristotelici, è opportuno fermar l'attenzione a quanto viene a dire tra poco: « Pur essendo identici nella loro essenza il bene dell'individuo e quello della città, tuttavia sembra cosa di maggiore importanza e più perfetta raggiungere e conservare il bene della città » [1]. Lo Stato ha dunque per fine di realizzare il bene collettivo, come l'individuo di realizzare il bene individuale; ma siccome lo Stato rappresenta la condi-

(1) *Etica Nicomachea*, 1094 *b*, 8-10 (= I, II).

zione di vita e di attività delle parti che la compongono, è naturale che la funzione etica dello Stato sovrasti gerarchicamente a quella dell'individuo.

Abbiamo detto che lo Stato rappresenta la condizione di vita e di attività delle parti che lo compongono, cioè degli individui. A questo proposito Aristotele si vale d'un'immagine molto efficace: la mano e il piede è mano o piede solo in quanto fa parte di un tutto; se togliete questo, la mano e il piede saranno inutili tronconi [1]. Pertanto Aristotele non immagina il bene collettivo come una somma di beni individuali; ma come un'entità di cui i beni individuali sono fattori e nello stesso tempo ne sono condizionati. L'uomo è necessariamente un essere sociale: fuori della società può esistere solo la belva o il dio [2]. Il bene che deve realizzare l'associazione civile, è la felicità, la quale, rappresentando la perfezione dell'attività umana, deve essere in sé compiuta e bastante a se stessa; quindi conforme a virtú [3]: alla virtú etica e a quella dianoetica, delle quali l'una perfeziona la parte affettiva dell'anima governata dalla ragione, l'altra perfeziona la parte razionale rendendola atta a deliberare su ciò che si deve operare. Si comprende quindi come al raggiungimento di questa felicità debba mirare, mediante opportune e sagge leggi, l'attività dell'uomo politico.

Contrariamente al concetto platonico che si commette il male per ignoranza del bene, Aristotele rileva che non basta conoscere il fine per poterlo raggiungere [4], ma distingue acconciamente la funzione conoscitiva dalla pratica della virtú. Similmente Platone fa delle dottrine

---

(1) *Politica*, 1253 *a*, 20-19 (=I, I, 2, § 11).
(2) *Ib.*, 1253 *a*, 1-3 (=*ib.*, 9).
(3) *Etica Nicom.*, 1177 *a*, 11 (=VI, VII); 1178 *a*, 21 (=X, VIII).
(4) *Politica*, 1309 *b*, 12 (=V, VII, 9, § 15).

politiche oggetto di pura speculazione: Aristotele si propone di edificare sul fondamento dell'esperienza, e il senso realistico che egli porta in questa materia, si rivela in molti punti della Politica, specialmente a p. 1288 b: «... la maggior parte degli scrittori di cose politiche, se anche danno prova d'acume d'ingegno, trascurano l'utilità pratica: non bisogna infatti avere in mente un governo ideale, ma un governo praticamente attuabile, di applicazione facile e comune a tutte le città... ». Egli come ritiene che il popolo greco sia nato per la libertà, così giustifica e trova inevitabile il dispotismo per i popoli orientali.

Tuttavia non di rado il senso storico gli si oscura, per esempio, quando seguendo schemi astratti, classifica le forme di governo per se stesse (monarchia, oligarchia, democrazia), e distingue le costituzioni in pure e degenerate; mentre le costituzioni sono sempre espressioni di tendenze concrete in determinati momenti storici e sotto l'efficacia della tradizione. Talvolta la tendenza a troppo classificare ha per effetto che gli si oscuri il senso della realtà; e l'induce a una casistica sterile. Si rivolga, per esempio, l'attenzione a questa critica che egli fa della democrazia: « Non bisogna del resto far consistere la democrazia, come alcuni sogliono definirla, senz'altro nella sovranità della moltitudine, poiché anche nelle oligarchie e in qualunque governo, la maggioranza è sempre sovrana; né si può far consistere l'oligarchia nella sovranità di pochi. Poiché, se tutti fossero mille e trecento tra i quali mille ricchi e costoro non mettessero a parte del potere i trecento poveri, pur essendo liberi e in tutto a loro simili, nessuno potrebbe chiamare questa una democrazia. E similmente, anche se i poveri fossero pochi e più potenti dei ricchi che fossero in maggioranza, nessuno oserebbe vedere in siffatta costituzione un'oligarchia, se tutti gli altri essendo ricchi

non partecipassero al potere »[1]. Ipotesi storicamente assurda che in una città il numero dei ricchi possa superare quello dei poveri: è chiaro che Aristotele voleva rappresentarsi con la mente tutte le strutture politiche che, se anche non realizzabili, si potessero escogitare per via di combinazioni e di ipotesi.

Adombrata così l'idea informatrice dei libri della Politica, e stabilita la sua stretta connessione con i libri dell'Etica, cerchiamo nelle sue linee fondamentali la contenenza. Conseguente alla sua teoria che la ricerca deve essere fondata sull'esperienza, in base all'esperienza storica comincia a studiare il problema riguardante l'origine dello Stato e della convivenza civile[2]. Per Aristotele non c'è dubbio che la famiglia sia il primo nucleo sociale, che dal primo aggruppamento di famiglie sia nato il villaggio e dall'aggruppamento di villaggi la città. L'esperienza storica dimostra invece che la stabilità dei rapporti coniugali e patrimoniali, in cui consiste la figura della famiglia, non è possibile che nello Stato, sia quanto si voglia rudimentale. Di questa verità egli aveva genialmente avuto l'intuizione, quando osservava che come la mano e il piede eran tali in quanto facevano parte d'un organismo vivente, così l'esistenza dell'individuo e della famiglia erano condizionati da quella dello Stato[3]. Invece passando a considerare lo Stato come un'associazione bell'e formata, per trovarne il principio a la genesi lo scompone e analizza (analogamente a quanto aveva fatto per le forme del pensiero) sino a quello che pare l'elemento più semplice, dal quale per via di composizione si possa risalire alla totalità sociale. In sostanza gli sfugge di questa

(1) *Ib.*, 1290 *a*, 30-40 (= IV, III, 4, § 6).
(2) 1252 *b*, 9-30 (= I, 2, § 6-8).
(3) 1253 *a*, 20-29 (= I, I, 2, § 11-12).

totalità anche il processo di vita interna ch'è nello svolgimento in cui consiste la storia delle idee e degli istituti sociali.

Conseguente alla sua teoria, nella famiglia ritiene già elaborati gli elementi dell'organismo sociale e politico, e tra essi fondamentale la proprietà. Aristotele non aveva davanti una società che potesse smentire la sua teoria, poiché la stessa società Spartana in cui vi era qualche riflesso di uno stadio anteriore approssimativamente comunistico, era anch'essa basata sul diritto di proprietà individuale; ma se anche avesse avuto conoscenza — e ciò non è escluso — di una società a base fino a un certo punto collettivistica, come quella dei Germani circa tre secoli dopo l'età sua, applicando il suo criterio che adopera nel valutare le costituzioni, l'avrebbe giudicata una degenerazione. Egli ha tuttavia il merito indiscutibile di avere intravveduto una verità sfuggita a Platone (nella Republica): che l'istituto della proprietà è legato indissolubilmente a quello della famiglia, e per questa via la cosí detta proprietà privata ha sempre, necessariamente, un carattere sociale.

Parte della proprietà sono per Aristotele gli schiavi; e in questo punto egli s'impiglia in una serie di difficoltà derivanti dal contrasto tra il concetto che egli ha della funzione dello schiavo e l'evidenza del fatto che lo schiavo è un essere umano, che può essere superiore alla sua infelice condizione. « Il sovrano verso il suddito nei governi tirannici ha la stessa relazione che l'artefice verso l'organo, l'anima verso il corpo, il signore verso lo schiavo » (1). Ma piú sotto: « Non è possibile l'amicizia verso lo schiavo in quanto schiavo; ma è possibile in quanto uomo » (2). Cosí altrove: « Poiché

(1) *Etica*, p. 1161 *a*, 34-35 (= IX, XI, § 13).
(2) *Politica*, 1252 *a*, fine (= I, 1, 2, § 5).

l'essere dotato di intelligenza e preveggenza, è dominatore e signore per natura: chi può eseguire con le facoltà corporali le prescrizioni di questo, è soggetto o schiavo. Per natura dunque è determinata la condizione dell'essere femminile e dell'essere servile... »(1). Ma non manca la resipiscenza: « La natura sembra voler fare diversi i corpi degli uomini liberi e degli schiavi... avviene d'altra parte spesso il contrario, che gli uni abbiano solo il corpo d'uomini liberi, gli altri solo l'anima »(2). La schiavitú è necessaria secondo il pensiero d'Aristotele; dunque la differenza tra libero e schiavo ha un fondamento sociale: individualmente lo schiavo non differisce dagli altri uomini. Ma siccome lo spirito subisce le depressioni e gli oscuramenti dovuti alla qualità delle opere prestate, cosí lo schiavo è normalmente d'intelligenza piú ottusa e di sensibilità morale meno squisita dell'uomo libero. Aristotele nella sua concezione di una razionalità che presiede al mondo e specialmente alle cose umane, può aver riguardato come effetto di una subordinata giustizia teleologica, a servizio dell'uomo libero, questa generica consentaneità dello stato spirituale alla condizione materiale.

L'amministrazione della città è per Aristotele un riflesso e uno svolgimento dell'amministrazione domestica; e, come le singole famiglie avrebbero bisogno di provvedere con scambi alle materie di cui mancano, cosí le città; e quindi sorge l'uso della moneta(3). L'uso della moneta avrebbe dato origine alla crematistica, cioè all'aumento del denaro come fine a se stesso invece che come mezzo e fattore di prosperità. Anche qui Aristotele per la sua tendenza a troppo classificare

(1) *Politica*, 1252 *a*, fine (= I, I, 2, § 5).
(2) *Ib.*, 1251 *b*, 34 (= I, II, 4, § 14).
(3) 1257 *a*, 67 (= I, III, 8-10).

non si accorge che non si tratta di due operazioni diverse, ma di due aspetti della stessa operazione, poiché non è facile stabilire un limite tra l'accumulamento della ricchezza come strumento di prosperità e la moltiplicazione di essa senza alcuna subordinazione a una finalità eudemonistica.

Collegata con la questione circa la proprietà e i suoi sviluppi, è quella della relazione gerarchica familiare, dove Aristotele affronta di nuovo il problema riguardante la psicologia degli schiavi, e discorre inoltre sull'uso dell'autorità e della persuasione, fermandosi sulle qualità morali delle donne e dei fanciulli. Si chiude così questa parte in cui si analizza la struttura della famiglia, che è il nocciolo e la base della vita civile; e si passa all'esame della teoria platonica sulla convivenza umana.

Platone aveva immaginato che la causa di perversione negli stati consistesse negli egoismi individuali, e nello stesso tempo nell'imperizia di chi è chiamato al governo. Egli aveva immaginato che uno Stato retto da filosofi, capaci quindi di guidare i popoli nella via della virtú, soddisfacesse all'esigenza del perfetto governo: la comunanza delle donne e della proprietà, almeno fra le classi dirigenti e dei guerrieri, avrebbe eliminati gli attriti reciproci, neutralizzando l'azione delle cupidigie individuali che sono cause precipue di prevaricazione. — Aristotele che come Platone ritiene suprema finalità dello Stato la realizzazione del bene, muove una critica minuta alla teoria platonica, rilevando non solo le lacune — poiché Platone mantiene il silenzio sulle relazioni coniugali e patrimoniali da stabilirsi per i contadini e per gli artigiani, — ma osservando che quei difetti i quali Platone imputa alla struttura della società, sono inerenti alla natura umana. La teoria platonica secondo Aristotele che adduce le ragioni valide anche contro le costruzioni antistoriche dei nostri giorni,

sopprimendo le molle principali della natura umana per un'azione feconda, l'interesse e gli affetti, riduce la convivenza umana a una mortificante uniformità.

*
* *

Dopo aver adombrato i fondamenti della società civile e politica, Aristotele discorre intorno alla costituzione dello Stato, in cui, pur ammettendo l'opportunità di prudenti riforme suggerite dall'esperienza, si manifesta contrario alle innovazioni radicali; e disapprova l'incoraggiamento alle escogitazioni delle migliori forme di strutture politiche [1].

Egli cerca di determinare gli estremi del concetto di cittadino, riassumendoli nella partecipazione alle assemblee popolari e ai tribunali, salvo le limitazioni dipendenti dalle restrizioni o larghezze delle varie forme di governo; e quindi la definizione del cittadino si riduce alla capacità di partecipazione. Essendo per Aristotele inseparabile la nozione dello Stato da quella della forma di governo, stabilisce che la città (nel senso politico) non rimane la stessa, se cambia la forma di governo, valendosi della similitudine dei cori, i quali pure constando degli stessi coristi, ora sono tragici, ora comici. Il ragionamento si potrebbe capovolgere, notando che a quel modo che i cori rimangono gli stessi cambiando solo di funzione, così il cambiamento di regime non intacca la continuità dello Stato.

Aristotele per un verso non ritiene coincidente la virtù del buon cittadino con quella dell'uomo probo, occorrendo al cittadino solo un minimo di virtù col quale si cementa la società civile, e soprattutto l'attaccamento alle istituzioni e il senso di solidarietà poli-

(1) 1268 *b*, 23 (= II, v, 8, § 10).

tica [1]; ma siccome è per lui assiomatico che il fine del governo è il bene dei governati, (e quando si fa l'interesse di chi è al potere si avrebbero le degenerazioni), per un altro verso Aristotele viene a stabilire che la virtú dell'uomo probo è sempre desiderabile per l'uomo di stato.

Il raggiungimento del bene e l'autarchia [2] sono per Aristotele il fine supremo dello Stato; ma siccome la molla principale è sempre l'interesse, lo Stato sarà piú saldo quando sarà piú numerosa la classe che tende alla sua conservazione. La classe media rifugge dalle convulsioni; ma nello stesso tempo tiene alla conquista dei propri diritti. Dove adunque la classe media sarà capace di affermarsi, quivi avremo gli stati duraturi e ben fondati; cosí la costituzione in cui prevale la classe media, Aristotele la chiama πολιτεία, cioè « costituzione » per antonomasia.

*
* *

La subordinazione del cittadino allo Stato non è formulata apertamente, neanche dove piú sarebbe caduta a proposito, p. es., dove (libro VII) pone la questione se si addica al cittadino piú la vita contemplativa o la vita attiva; ma è una tesi implicita in tutto l'ordine di idee che costituisce la trama interiore della Politica, dal momento che Aristotele ha rilevato che la vita sociale è lo stato naturale dell'uomo.

Lo Stato secondo Aristotele non deve disinteressarsi dell'educazione, e quindi discorre con diffusione

---

(1) 1309 *b*, 8 sg. (= V, VII, 9, § 15 sg.).

(2) Rendo la parola greca αὐτάρκεια con l'italiana *autarchia*, per uniformarmi all'uso corrente, mentre l'italianizzazione corretta sarebbe *autarcia*.

su quelli che egli ritiene gli elementi e i coefficienti dell'educazione, stimando che la cultura dell'anima sia il fine supremo dell'educazione, non la pratica professionale; e questo concetto emerge soprattutto dove discorre sull'opportunità dell'insegnamento della musica, che concorre colle dovute proporzioni alla formazione dell'uomo e quindi del cittadino, giacché queste due nozioni finiscono per identificarsi nella sintesi aristotelica.

PARTE PRIMA

I FONDAMENTI DELLO STATO: LA FAMIGLIA E LA PROPRIETÀ.

CAP. I. — *Dalla famiglia al villaggio: dal villaggio allo stato, in cui l'individuo compie e perfeziona la sua natura morale.*

Poiché vediamo che ogni città è un'associazione e 1252 a che ogni associazione è costituita col fine di raggiungere qualche bene (infatti tutti gli uomini compiono qualsivoglia operazione per raggiungere quel che loro sembra bene), è manifesto che, se tutte le associazioni tendono a qualche bene, a piú forte ragione vi deve tendere quella che è sovrana tra tutte e tutte le altre comprende: questa è quella che vien chiamata città e associazione politica [1].

---

(1) Questo concetto è affermato sin dal principio dell'*Etica Nicomachea* (v. in questa Collezione il volumetto a cura di A. CARLINI): « Ogni arte e ogni ricerca e similmente ogni azione e ogni proposito sembra aver di mira il raggiungimento di qualche bene ». Si ritrova qui anche il concetto di gerarchia: vedi *ib.* 3-4: « Ed essendo molte le azioni e le arti e le scienze, vengono ad esser molti anche i fini..... i fini delle arti fondamentali sono di maggior pregio che quelli delle dipendenti; poiché in grazia di quelli si cercano questi ». Quindi Aristotele viene a stabilire la convergenza di tutti i fini verso un fine supremo (II, 4-5): « Niuno dubiterà che lo studio di esso (fine supremo) non appartenga alla scienza principalissima e maestra di tutte le altre. Tale è, si vede chiaramente, la scienza politica ».

Coloro i quali stabiliscono l'identità qualitativa tra il magistrato, il re, l'amministratore e il padrone, hanno di queste funzioni un concetto inesatto (stimano infatti esistere tra esse una differenza quantitativa, non specifica: ritengono cioè che se l'organismo è composto di pochi, chi ne sta a capo si debba denominare padrone; se di un numero maggiore, amministratore; se di un numero anche maggiore, magistrato o re, quasi non esistesse differenza tra grande casa e piccola città [1]. Per quanto poi concerne il magistrato e il re, definiscono quest'ultimo come detentore d'un potere personale: il magistrato — e mi valgo del linguaggio tecnico in uso presso questi speculatori — come alternativamente imperante o soggetto. Ora questa concezione è falsa).

A chi infatti nell'osservazione segue il metodo che seguiamo noi, sarà manifesto quel che da noi si va dicendo. Poiché come in tutti gli altri procedimenti è necessario scomporre il composto fino ai piú semplici elementi (questi sono infatti le minime parti del tutto), cosí osservando da quali elementi è composta la città, vedremo anche riguardo ad essi in che differiscono tra loro; e come, se è possibile, intorno a ciascuno di questi trarre qualche conclusione rigorosamente scientifica [2]. Come in ogni altra materia, anche in questa si avrà una perfetta visione della realtà, se l'osservazione seguirà fin da principio la genesi delle cose.

---

(1) Cfr. PLATONE, *Politica*, p. 258 E-260 C, dove conclude: « Adunque — ciò che era oggetto della nostra ricerca — è manifesto che una sola scienza riguarda tutti questi oggetti (il regno, l'amministrazione, la signoria). E noi non dissentiamo circa l'essenza di quest'arte, sia che oggetto di essa sia il regno, sia l'amministrazione, sia la signoria ».

(2) Aristotele stabilisce la necessità del metodo positivo, e comincia con segnalare quali sono le condizioni dell'associazione, che costituisce il fondamento dello stato. Ma il ragionamento è viziato alla fine da un falso supposto: che il dominatore e signore sia dotato di intelligenza e preveggenza, e lo schiavo non abbia altra capacità che di capire le prescrizioni del primo. Ma questo concetto è limitato e corretto a p. 1255 *a*.

Primieramente è necessario che si associno quegli esseri che non possono vivere l'uno separato dall'altro, come la femmina e il maschio a causa della riproduzione (e ciò non per libera scelta, ma, come negli altri animali e nelle piante, è naturale anche nell'uomo la tendenza a lasciare un altro essere simile a sé); e chi è per naturale disposizione adatto al comando e chi all'obbedienza, onde il consorzio umano può conservarsi. Poiché l'essere dotato di intelligenza e preveggenza, è dominatore e signore per natura; chi può eseguire con le facoltà corporali le prescrizioni di questo, è soggetto e schiavo: perciò gli interessi del padrone coincidono con quelli dello schiavo.

Per natura dunque è determinata la condizione del- 1252 b l'essere femminino e dell'essere servile (poiché la natura nelle sue creazioni non rassomiglia agli artigiani dozzinali, come quelli che fanno le spade delfiche (1), opera meschina; ma adatta ciascun essere alla sua funzione: così infatti ciascuno degli strumenti raggiungerebbe la perfezione, qualora non fosse destinato ad una molteplicità di funzioni, ma fosse conformato e adoperato per una sola). Tra i barbari, è vero, la femmina e lo schiavo sono allo stesso livello, ma la causa è che i barbari per natura non sono destinati a comandare, e quindi la loro unione coniugale è quella di schiavo con schiava. Perciò i poeti dicono:

> Dei Greci sopra i barbari l'impero
> è imposto da natura,

perché barbaro e schiavo nella loro mente sono la stessa cosa.

---

(1) Sembra che il coltello di Delfo servisse a più usi. Di particolare non sappiamo nulla. Quanto poi all'affinità tra l'essere femminino e l'essere servile, vedi appresso il concetto di Aristotele (cap. II-III) e l'*Introduzione*, pp. 9-10.

Pertanto da queste associazioni di due individui la prima a risultarne è la famiglia; e giustamente dice Esiodo nelle sue poesie:

> Pria d'ogni altra cosa
> la casa, la consorte e il bue aratore:

poiché il bue tiene per i poveri il luogo dello schiavo. Adunque l'associazione formata per i bisogni immediati della vita è, secondo natura, la famiglia, i cui membri Caronda chiama ὁμοσιπύους, cioé commensali, Epimenide Cretese ὁμοκάπνους, cioé partecipanti allo stesso focolare.

L'associazione di piú famiglie avente per iscopo il raggiungimento di un'utilità meno angusta e piú complessa è da principio il villaggio [1]. Soprattutto poi, secondo natura, il villaggio si può chiamare una colonia della casa i cui membri alcuni chiamano ὁμογάλακτες, cioè fratelli di latte, (e mantengono tra loro il vincolo di parentela i figli e i figli dei figli). Perciò le città in principio erano governate da re, come ora sono i popoli barbari; poiché risultano da aggruppamenti posti sotto la potestà regia. Infatti ogni famiglia è sottoposta al piú anziano come ad un re: di guisa che anche le colonie della famiglia per causa dell'affinità con questa ebbero lo stesso governo. E a ciò allude Omero quando dice:

> Ciascun tra i figli e la consorte impera:

poiché le famiglie vivevano disgregate, conformemente al sistema d'abitazione nell'antichità. Appunto perciò

---

(1) La costruzione che qui ci presenta Aristotele è un po' semplicistica, poiché è difficile che il processo sia stato ascendente dalla famiglia al villaggio, dal villaggio alla città. Invece la formazione della famiglia presuppone l'esistenza dello Stato. Più vicino al vero è il passaggio dal villaggio alla città; quantunque questo fenomeno si debba più a un processo d'accentramento politico che a una esigenza sociale. V. *Intr.*, p. 8.

universalmente si crede che gli dèi abbiano anch'essi il loro re, perché i popoli, gli uni anche ora, tutti nell'antichità, erano soggetti ai re; e come gli uomini attribuiscono agli dèi le loro proprie sembianze, cosí assimilano al proprio anche il modo di vivere degli dèi.

L'associazione poi ben salda di piú villaggi è la città, poiché basta a se stessa, formandosi per lo scopo dell'esistenza, e, dopo raggiunto lo scopo dell'esistenza, di conseguire in questa la perfezione. Perciò ogni città è per natura, se per natura sono anche le prime associazioni, essendo la città il risultato finale cui tendono queste associazioni; e il fine determina la natura degli esseri. Giacché la condizione di ciascuna cosa all'ultimo stadio del suo svolgimento diciamo essere la sua natura, e questo principio applichiamo all'uomo, al cavallo, alla casa. Inoltre la ragione della loro esistenza e il fine cui tendono costituiscono il bene supremo dell'essere: il bastare a se stesso è quindi il fine supremo e piú alto.

Ond'è manifesto che la città è un fatto naturale, e che l'uomo è animale, per natura, socievole: sicché l'uomo estraneo a ogni convivenza civile per natura e non per sorte è un essere o al di sopra o al di sotto dell'umanità: per es. quello che Omero con dileggio chiama 1253 a

di patria, leggi e focolare privo.

Siffatto uomo invero è per natura desideroso della guerra, essendo senza vincoli come fosse un abitante dell'aria.

È quindi manifesto che l'uomo è animale socievole [1] in grado maggiore delle api e di ogni animale che vive in gregge. Niente infatti, secondo noi, la natura fa in-

---

(1) *Animale per natura socievole*: πολιτικὸν ζῷον. Le nozioni di socievolezza e di aggruppamento politico sono compenetrate, come lo mostrano le considerazioni seguenti.

vano; solo l'uomo tra tutti gli animali ha la parola. La voce può esprimere dolore e piacere, perciò l'hanno anche gli altri animali (fin qui infatti giunge la loro natura, d'avere la sensazione del dolore e del piacere, e di significarlo); la parola poi ha il fine di manifestare ciò che è utile e ciò che è dannoso, e per conseguenza anche ciò che è giusto e ciò che è ingiusto.

Questo infatti è il carattere proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, che, solo, ha la nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e di tutte le altre antitesi morali. L'associazione degli esseri forniti di queste nozioni crea la famiglia e la città. Per natura poi la città è la condizione della famiglia e dell'uomo singolo. Il tutto infatti è necessariamente condizione della parte, poiché, tolto il tutto, non si ha né piede né mano, se non solo di nome, come se si dicesse una mano di pietra: una mano staccata dal tutto, sarebbe come una mano guasta. Infatti il valore di ogni organo consiste nella sua funzione e nella sua potenza; cosí le membra ridotte in condizione di frammenti non si possono chiamare membra se non di nome.

Adunque che la città sia un fatto naturale e condizione per la vita dell'individuo, appare manifesto: se infatti ciascuno da sé non basta a se stesso, sarà rispetto alla città nella stessa relazione che le parti al tutto: e chi non è atto a partecipare alla vita civile o non ne ha bisogno, non può divenire membro della città, sicché o è belva o Dio. Per natura adunque tutti sentono l'impulso verso siffatta associazione. Il primo che ne gettò le basi, fu causa di grandissimo bene. Come infatti l'uomo, se ha raggiunta la perfezione inerente alla sua natura, è il migliore degli animali, cosí quando non si regola secondo le leggi e non s'ispira all'idea di giustizia, è il pessimo, poiché dannosissima è l'ingiustizia fornita di mezzi per recar danno. L'uomo in-

fatti è fornito di tutti i mezzi per usare prudenza e virtú, e questi mezzi può adoperare per fini perversi.

Perciò senza la virtú l'uomo è l'animale piú empio e piú selvaggio, inclinante nel modo peggiore ai piaceri sensuali e al cibo. La giustizia è elemento e condizione della società civile; perché il diritto è norma della convivenza civile, e la pratica di esso consiste nella decisione di ciò che è giusto.

CAP. II. — *Col primo nucleo sociale, la famiglia, sorge la proprietà e con questa la distinzione tra libero e schiavo.*

Essendo manifesto di quali elementi risulta la città, 1253 b è necessario prima di tutto ragionare intorno all'amministrazione della famiglia, poiché ogni città consta di famiglie. Ora gli elementi dell'amministrazione domestica sono quelli dai quali alla sua volta risulta la famiglia; e perfetta è la famiglia composta di schiavi e di liberi [1].

Poiché d'altra parte la proprietà è parte essenziale della famiglia, e l'arte dell'acquisto è parte integrante dell'economia (giacché senza il necessario è impossibile di vivere e tanto meno di vivere bene), e come le arti, le quali hanno una sfera ben determinata, han bisogno

(1) Aristotele nel brano seguente che non abbiamo riportato, tratta la questione che ha già toccata sopra (p. 1252 *a* fine, e 1252 *b*) e alla quale ritorna a p. 1255 *a*. Riguardo alla schiavitú, la riprovazione di essa è implicita in questa esclamazione che nel *Protagora* Platone mette in bocca ad Ippia: « O voi che siete presenti, io vi ritengo omofili, affini e cittadini per natura, non per legge. Poiché il simile per natura è omofilo del simile: la legge, invece, essendo tiranna degli uomini, commette molte violenze contro la natura ». Piú esplicito il sofista Alcidamante citato da Aristotele in *Retorica*, I, 13 (p. 1173 *b*, 18): « Tutti lasciò liberi la divinità, nessuno la natura fece servo ».

di strumenti appositi per compiere le loro opere (gli istrumenti alcuni sono inanimati, gli altri animati: per es. per il capitano di nave, il timone è strumento inanimato, l'osservatore sulla prua animato: perché l'operaio nelle arti tien luogo d'utensile): cosí nell'economia la proprietà è strumento per la vita, il possederla è il complesso degli istrumenti, lo schiavo è una proprietà animata, e l'operaio è uno strumento superiore a tutti gli altri strumenti.

Se infatti ciascuno degli istrumenti potesse in virtú d'una prescrizione o d'una ispirazione compiere la propria opera, come le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, i quali, secondo il poeta, entrano spontaneamente nel divino agone, e similmente le spole tessessero da sé e i plettri sonassero, i fabbricanti non avrebbero bisogno di operai, né i signori di schiavi [1]. Ma questi strumenti di cui parliamo, sono atti alla produzione di altre cose, laddove la proprietà è oggetto, per se stesso utile. Perciò della spola non solo viene fatto uso, ma si ricava un prodotto: dell'abito e del letto si ha solo l'uso di essi.

1254 a

Inoltre, poiché la produzione e l'uso differiscono specificamente, e han bisogno ambedue di appropriati strumenti, è necessario che interceda tra questi la medesima differenza. Ma la vita umana consiste nell'uso, non nella produzione delle cose: perciò lo schiavo va adoperato per agevolare quest'uso. La proprietà poi si concepisce come la parte: e la parte non solo è frazione d'un altro oggetto, ma gli appartiene del tutto: proprio questo principio va applicato alla nozione di proprietà. Perciò il padrone è proprietario del suo

---

(1) Tacitamente Aristotele confuta i patrocinatori dell'idea che la schiavitú è una creazione artificiale della prepotenza, ma la riconosce come una necessità sociale.

schiavo, ma non diviene pertinenza di lui: lo schiavo non solo è schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

Da ciò è manifesto quale è la natura dello schiavo e quale la sua definizione. Poiché chi per natura non appartiene a sé, ma ad altri, pur essendo uomo, è per natura schiavo; l'uomo poi che diventa proprietà altrui, appartiene ad altri; e la proprietà è un mezzo d'uso, separato dalla nostra personalità.

Cap. III. — *Fondamento psicologico, giuridico e morale della distinzione tra libero e schiavo.*

Dopo queste considerazioni si deve ricercare se schiavo si sia per natura o no; e se per taluno sia meglio e conforme a giustizia servire, o no, ogni servaggio essendo un fatto contro natura. 1254 a, 17

Non è poi difficile giungere a una visione esatta della realtà col raziocinio e con l'esperienza. Poiché il comandare e l'obbedire non solo sono cose necessarie, ma anche utili all'esistenza della vita sociale, e proprio dalla nascita avviene la differenza, essendo taluni destinati a comandare, altri ad obbedire. E vi sono molte specie di dominatori e di soggetti; (pur sempre migliore è l'impero esercitato sopra soggetti migliori, come migliore quello esercitato sugli uomini che sugli animali; poiché migliore è l'opera che proviene da agenti migliori, e, quando l'autorità e l'obbedienza concordano, l'effetto utile di questo accordo non può mancare).

L'autorità e l'obbedienza sono infatti condizioni necessarie all'esistenza di tutti gli aggregati composti di più elementi e formanti un che di unico, siano connessi tra loro o disgiunti: questa condizione per natura è inerente agli esseri animati; e anche nelle cose inani-

mate si potrebbe scoprir traccia di questa legge, come nell'armonia. Ma quest'argomento è proprio d'una ricerca alquanto aliena dal filo del nostro ragionamento.

Primieramente l'animale è composto di anima e di corpo, dei quali l'una per natura impera, l'altro ubbidisce. Ma questa conformità alle leggi naturali va cercata nelle nature perfette, non in quelle corrotte. Perciò bisogna portare la nostra attenzione sugli esseri forniti delle migliori disposizioni fisiche e spirituali, rifulgendo in essi quest'equilibrio di corpo e d'anima, mentre in quelli che sono pervertiti o tendenti alla perversione, il corpo sembrerebbe spesso dominare sull'anima, trovandosi in condizioni d'esistenza sfavorevoli e contro natura.

1254 b Si deve dunque, come diciamo, riconoscere senz'altro nell'essere animato l'esistenza d'un'autorità simile a quella del padrone e a quella del magistrato; poiché l'anima comanda al corpo come un padrone, la ragione comanda all'istinto come un magistrato o un re: ed è manifesto che il corpo secondo natura e con utilità sua obbedisce all'anima; che anche la passione con suo vantaggio viene regolata dalla mente e dalla parte intelligente; laddove l'eguaglianza o l'inversione delle parti sarebbe funesta all'uomo del pari che agli altri animali.

Gli stessi rapporti esistono tra l'uomo e gli altri animali. Gli animali domestici sono infatti per natura migliori degli animali selvaggi, e ad essi tutti conviene essere sottoposti all'uomo, per provvedere alla propria conservazione. Ancora nel confronto tra il maschio e la femmina, l'uno ci si mostra superiore, l'altra inferiore; l'uno quindi fatto per comandare, l'altra per obbedire. È necessario quindi che questo sistema regni anche tra tutti gli uomini.

Tutti coloro poi che sono distanti dai loro simili

come il corpo dall'anima [1], e la belva dall'uomo (in questa condizione si trovano tutti coloro i quali valgono solo per l'uso delle loro forze fisiche, e questo è il loro maggiore vantaggio), sono schiavi per natura. Per costoro come per gli altri esseri [2] il miglior partito è quello di sottomettersi all'impero d'un padrone. Poiché è servo per natura chi può essere cosa d'altri (potendo, finisce con esser tale effettivamente), e quello che partecipa dell'umana intelligenza sino allo stadio delle percezioni immediate, ma non giunge a quello di riflessione matura. Giacché gli altri animali capaci solo di sensazioni non obbediscono alla ragione, ma alle passioni.

L'utilità degli animali domestici e quella degli schiavi differiscono poco: gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, ci aiutano per le cose necessarie all'esistenza fisica. La natura sembra voler fare diversi i corpi degli uomini liberi e degli schiavi: questi ultimi vigorosi per i lavori grossolani, quelli invece diritti ed eleganti, inetti a siffatti lavori, ma utili per la vita civile (e questa viene divisa in occupazioni guerresche e occupazioni pacifiche): avviene d'altra parte spesso il contrario, che gli uni abbiano solo il corpo d'uomini liberi, gli altri solo l'anima.

Poiché ciò è manifesto, che se gli uomini fossero superiori gli uni agli altri per la loro figura, quanto le immagini degli dèi sono piú perfette delle nostre, quelli che nel confronto rimangono indietro si direbbero degni di servire: e se ciò è vero parlando del corpo, molto piú giustamente si può affermare riguardo all'anima. Ma formarsi un'idea adeguata della bellezza dell'anima non

(1) L'analogia calza poco, poiché le relazioni tra corpo e anima non possono assomigliarsi a quelle di due esseri forniti ambedue di vita, come l'uomo e la belva. Ma poco prima Aristotele aveva assimilato lo schiavo all'essere privo di volontà, e si comprende questo paragone approssimativo.

(2) L'animale, la femmina, il corpo, ecc.

è egualmente facile che percepire la bellezza del corpo. 1255 a È manifesto adunque che alcuni per natura sono liberi, altri schiavi, e che la schiavitú è giusta ed utile per questi ultimi.

Si riesce del resto a giustificare fino a un certo segno l'opinione contraria, che alcuni professano. L'idea di schiavitú e quella di schiavo può infatti essere considerata sotto due aspetti: vi è chi è schiavo e presta servizio da schiavo in base alla legge, per la quale si conviene che i prigionieri di guerra appartengano a chi li ha presi. Ma questo diritto molti giuristi accusano di violazione della legge, come farebbero con un oratore che sostenesse una tesi incostituzionale, perché ritengono cosa intollerabile che chi subisce violenza venga assoggettato a chi può usarla ed è piú forte. L'opinione dei dotti su questa materia è divisa.

La causa di questa divergenza e di questo, per cosí dire, incrocio di argomenti contrari deve vedersi nel fatto che la virtú qualora abbia i mezzi di farsi valere, è in grado di sopraffare; e la capacità di sopraffare è sempre una condizione di superiorità, in modo che la violenza non sarebbe priva di virtú. Ma con ciò la questione verterebbe intorno all'essenza del diritto (perciò ad alcuni il diritto sembra consistere nella benevolenza, per gli altri sta proprio nella ragione del piú forte): poiché in questo dissenso non hanno né efficacia né autorità i ragionamenti di chi sostiene che il comandare non spetta di diritto alla superiorità morale.

Alcuni poi appoggiandosi a quel che credono diritto (la legge infatti è in qualche modo diritto) stabiliscono che è giusta la schiavitú in guerra, e nello stesso tempo lo negano. Poiché è possibile che non sia giusto il fondamento della guerra, e non si direbbe affatto essere moralmente schiavo chi non è meritevole di esser tale. Altrimenti coloro i quali sembrano i piú bennati sareb-

bero schiavi e gregge di schiavi, se, presi, dovessero essere venduti. Perciò non vogliono chiamare schiavi costoro, ma i barbari. Eppure dicendo cosí non definiscono altro se non quella disposizione naturale alla schiavitú, intorno alla quale abbiamo ragionato da principio. È necessario dunque riconoscere che alcuni sono schiavi in ogni luogo, altri in nessuno.

Nello stesso modo ragionano intorno alla nobiltà: poiché ritengono se stessi nobili non solo nella loro patria, ma dappertutto; i barbari solo in patria; ammettendo cosí una nobiltà e libertà assolutamente schietta, un'altra soggetta a certe limitazioni, come dice anche Elena presso Teodette:

> D'ambi i rami divini un discendente
> chi s'ardirebbe di chiamarlo schiavo?

E dicendo cosí, distinguono il padrone e lo schiavo, la nobiltà e la bassezza col solo criterio della virtú e del vizio: stimano infatti che come dall'uomo nasce 1255 b l'uomo e dagli animali l'animale, cosí dagli uomini di liberi sensi nasca l'uomo di liberi sensi. La natura certamente tende spesso a questa trasmissione dell'indole dei progenitori nei discendenti, ma non sempre vi riesce. Come dunque si vede, è giustificata su questo punto la divergenza delle opinioni, poiché gli uni non sono tutti per natura schiavi, gli altri non sono tutti per natura liberi; inoltre, l'attitudine a servire e a comandare si delinea bene quando ad alcuni è utile e giusto servire, ad altri invece comandare, ed è necessario da una parte prestare obbedienza, dall'altra esercitare il comando che si ha dalla natura, in guisa da avere in sé autorità piena e assoluta: il cattivo esercizio di questa è dall'altra parte dannoso ai padroni e agli schiavi (identico infatti è l'interesse della parte e del tutto, del corpo

e dell'anima, e lo schiavo è parte del padrone, mentre l'uno e l'altro separati non sono più un qualche cosa di animato, ma membra staccate).

Perciò lo schiavo e il signore che hanno sortito da natura la loro rispettiva condizione, possono contrarre tra loro rapporti d'interesse e d'amicizia: ma se la loro unione è effetto solo della legge e della violenza, avviene il contrario.

Cap. IV. — *Con l'economia politica sorge l'uso della moneta e il commercio. Primi tentativi di monopolio.*

1257 a Ogni proprietà ha due usi, ambedue a lei inerenti, ma non allo stesso modo: l'uno proprio della cosa, l'altro no; per esempio, una calzatura serve a calzare, ma anche a fare uno scambio. E ambedue infatti sono usi della calzatura. Poiché chi scambia per denaro o per alimenti una calzatura, si vale della calzatura in quanto calzatura, ma non per il suo uso specifico, poiché la calzatura non è fatta per lo scambio. Allo stesso modo stanno le cose per le altre proprietà. Poiché lo scambio si applica a tutti gli oggetti, cominciando dai prodotti naturali, avendo gli uomini degli uni abbondanza, degli altri difetto.

Onde è manifesto che il piccolo commercio non appartiene alla crematistica. Una volta infatti era necessario fare lo scambio corrispondente alle più urgenti necessità della vita. Nella prima associazione, che è quanto dire quella della famiglia, non vi era bisogno di esso; ma il bisogno nacque in un'associazione più larga. Quelli infatti che vivevano nell'unione famigliare più rudimentale avevan tutto in comune; quelli che ne erano separati, avevano molti e diversi bisogni, e quindi apparivano necessari gli scambi, come fanno molti po-

poli barbari, i quali si scambiano le cose necessarie, ma non vanno al di là dello stretto bisogno; per esempio, danno e ricevono vino in luogo di grano e viceversa, e così per gli altri generi.

Questo scambio non è contro natura, né appartiene alla crematistica, poiché mira solo a provvedere ai bisogni naturali più immediati. Da questa prima attività ha tuttavia origine la crematistica. Diventato infatti sempre più complesso questo sistema di soccorrere alle deficienze con l'introduzione dei generi di cui si ha scarsezza e l'esportazione di quelli di cui si ha eccesso, di necessità si introdusse l'uso della moneta, non essendo sempre facilmente trasportabili le materie destinate allo scambio in natura.

Perciò ad effettuare gli scambi, gli uomini convennero (1) tra loro di dare e prendere una materia che, essendo utile per se stessa, fosse di agevole maneggio per gli usi della vita: per es., il ferro o l'argento o qualunque altra materia, sulle prime determinata solo per dimensioni o peso, ma poi con l'aggiunta di un'impronta particolare, per dispensare dalla continua misurazione. E questa impronta fu posta come segno del valore.

Stabilita la moneta per la necessità degli scambi, 1257 b nacque l'altro genere di crematistica, cioè il commercio, sulle prime forse semplice, poscia divenuto sempre più complicato per l'esperienza delle fonti e dei modi di circolazione con cui moltiplicare il guadagno. Perciò sembra che la crematistica si riferisca soprattutto al danaro, e che il cómpito speciale di essa sia il potere

---

(1) Aristotele abbozza una teoria sull'origine della moneta, che nelle sue linee principali è abbastanza esatta, e attribuisce all'uso della moneta l'origine della cupidigia delle ricchezze, non come mezzo di agio e di prosperità, ma con fine a se stesso.

indagare come ci si possa procacciare fortuna abbondante. Si crede perciò fonte di ricchezze e di dovizie.

E si suole spesso identificare la ricchezza con la quantità di denaro, perché la crematistica e il commercio s'aggirano intorno alla moltiplicazione del guadagno. Talvolta però la moneta sembra cosa vana, e solo effetto di convenzione, niente di naturale, poiché, cambiandone il valore quelli che se ne valgono, si rinvilisce, e non serve per procurarsi le cose necessarie; sicché, malgrado la ricchezza di denaro, si può mancare del nutrimento necessario. E invero sarebbe ben singolare siffatta ricchezza, se, avendone in abbondanza, si potesse morire di fame, come raccontano di Mida che, a causa dell'avidità del suo voto, vide diventare oro tutti gli oggetti che gli si ponevano vicini.

Pertanto alcuni si adoperano di conseguire una ricchezza diversa da quella che deriva dal procacciarsi denaro, e hanno ragione. Certamente la ricchezza naturale è una cosa ben diversa dalla crematistica; poiché quella è un prodotto dell'amministrazione domestica, quest'ultima è un coefficiente di ricchezza non in modo assoluto, ma risultante dagli scambi. Questi hanno per condizione imprescindibile la moneta, essendo questa elemento e fine degli scambi.

1259 a, 4 Si farebbe bene a raccogliere come in una sintesi le osservazioni particolari sui mezzi per cui negli affari alcuni sono riusciti a far fortuna [1]. Tutti questi insegnamenti possono riuscire utili a quelli che tengono in conto la ricchezza, e citerò in proposito quel che si dice di Talete di Mileto.

A questo viene riferito un accorgimento, che gli attribuiscono a causa della sua saggezza, ma tutti ne sarebbero capaci. Venendo schernito a causa della sua

(1) Qui Aristotele tratta dei monopoli, tanto privati che di stato.

povertà, perché non gli veniva in soccorso la filosofia, egli, secondo la tradizione, poiché in base alla sua scienza astronomica aveva preveduta una abbondante raccolta di ulive, durante l'inverno, disponendo di pochi denari, li impiegò ad accaparrarsi tutti i frantoi d'olive di Mileto e di Chio, a buon prezzo, perché nessuno gli faceva concorrenza. Ma poiché fu venuto il tempo, essendovi richiesta simultanea e affannosa di questi frantoi della raccolta, avendoli noleggiati al prezzo che volle, mostrò, raccogliendo molti denari, che ai filosofi è facile arricchire se vogliono, ma che è a loro estranea quest'aspirazione. Si dice che Talete abbia cosí dato un saggio della sua sapienza; ma, come dicemmo, questo modo di acquistarsi la ricchezza, appartiene a tutti quelli che si possono creare un monopolio. Perciò alcuni stati procurano questo provento, quando le loro finanze non sono floride, e si creano un monopolio commerciale.

In Sicilia un tale, avendo da parte una somma di danaro, comperò tutto il ferro delle officine, e poscia, quando vennero dai mercati i mercanti, lo vendé egli solo, senza fare eccessivo aumento del prezzo: e ciò nonostante guadagnò cento talenti su cinquanta. Dionisio, venuto ciò a sapere, gli permise di portar via la sua fortuna, vietandogli di rimanere piú a lungo in Siracusa, perché aveva trovato mezzi d'arricchire contrari ai suoi interessi. Tuttavia l'accorgimento di Talete e quello di costui, si assomigliavano perfettamente. L'uno e l'altro infatti s'industriarono di crearsi un monopolio. È utile conoscere ciò anche agli uomini di governo. Molti governi infatti non diversamente da una famiglia han bisogno, come i privati di questo mezzo d'arricchire, ma in misura maggiore. Perciò alcuni dei governanti s'occupano soltanto di queste attività.

CAP. V. — *Relazioni familiari e virtú relative ad esse.*

Tre sono le specie di relazioni familiari, l'autorità signorile, di cui abbiamo parlato sopra, la paterna, la coniugale.

Si esercita l'impero sulla moglie e sui figli, ma come su liberi, non però nello stesso modo: ma sulla moglie con contegno simile a quello del magistrato [1] verso i cittadini, sui figli con contegno simile a quello del re 1259 b sopra i sudditi: il sesso maschile è veramente piú atto all'impero del femminile, tranne i casi contrari all'ordine naturale; parimenti, l'uomo più maturo d'anni e di senno e piú perfetto è piú atto all'impero di chi è piú giovane e ancora immaturo. Senonché nella maggior parte delle costituzioni repubblicane si alterna l'impero e l'obbedienza (poiché secondo natura deve regnare l'eguaglianza ed esser soppressa ogni differenza): tuttavia, quando gli uni esercitano il potere e gli altri sono soggetti, la differenza si deve manifestare anche nel decoro esteriore, nel linguaggio, nei titoli d'onore: e Amasi [2] col racconto del suo bacino può servire d'esempio. Il dominio dell'uomo sulla donna s'esercita nel modo che abbiamo detto sopra: quello sui figli rassomiglia al regio, poiché il genitore impera in forza dell'affetto e dell'anzianità, il che s'adatta al potere regio. Perciò Omero, chiamando Zeus « padre degli uomini e degli dèi », opportunamente aggiunse la denominazione di re di tutti costoro. Occorre infatti che il re sia per natura superiore ai sudditi, ma sia della stessa stirpe:

---

(1) S'intende che le analogie delle relazioni tra marito e moglie con quelle tra magistrato e cittadini, delle relazioni tra padre e figlio con quelle tra re e sudditi, hanno piú che altro valore di similitudine, non di riscontri perfettamente rigorosi.

(2) ERODOTO, II, 172.

e proprio questa relazione esiste tra il piú vecchio e il piú giovane, tra il genitore e la prole.

È manifesto, dunque, che nell'amministrazione domestica maggiore deve essere la sollecitudine per gli uomini che per le cose inanimate; per lo sviluppo delle attitudini morali di quelli, piú che per la proprietà che chiamiamo ricchezza; piú per gli esseri liberi che per gli schiavi. E riguardo agli schiavi primieramente si può discutere se possano avere oltre alle loro qualità peculiari, convenienti alle loro funzioni strumentali e servili, qualcuna piú elevata come la saggezza, il valore e la giustizia, oppure non possano averne alcuna oltre quelle richieste per le opere materiali. Vi è infatti luogo a propendere nel dubbio verso l'una o l'altra possibilità; poiché se hanno queste qualità, in che differiscono dai liberi? se non l'hanno, si presenta l'assurdità di negargliele, pur essendo gli schiavi uomini e partecipi del dono della ragione.

Press'a poco le stesse questioni possono aver luogo riguardo alla donna [1] e al fanciullo: cioè se hanno speciali virtú, e la donna debba esser savia, giusta e valorosa come un uomo, il fanciullo all'incontro possa nello stesso tempo essere saggio malgrado la sua infantile intemperanza, o no. E in generale va ricercato se le stesse attitudini siano proprie di chi è per natura destinato a comandare e di chi è destinato ad ubbidire, oppure all'uno ne convengano alcune, e altre all'altro; se l'uno e l'altro deve possedere una natura nobile,

(1) Ritorna sulla questione circa le attitudini morali degli schiavi, (vedi *Introd.* pp. 8-9) e si propone anche la questione riguardo alle qualità richieste per la donna. A questo proposito fa per la superiorità intellettuale e morale di certe donne le stesse osservazioni che per la superiorità morale e intellettuale di certi schiavi rispetto ai liberi, non rilevando che il notato fenomeno per le donne è eccezionale rispetto alle leggi naturali, ma perfettamente normale per gli schiavi.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO 7481

perché l'uno deve sempre comandare, l'altro sempre ubbidire (poiché non vi è differenza dal piú al meno), e tra il comandare e l'obbedire esiste differenza specifica, non di misura.

Sarebbe poi sorprendente se l'uno dovesse essere partecipe di queste virtú, l'altro no. Poniamo invece che chi esercita l'impero non sia savio e giusto: come potrà esercitarlo convenientemente? Poniamo che non sia tale chi deve ubbidire: come potrà ubbidire conve-
1260 a nientemente? Essendo intemperante e dappoco, non adempirà a nessuno dei suoi doveri. È dunque manifestamente necessario che ambedue partecipino della virtú, ma che di questa esistano differenze secondo che gli esseri siano destinati per natura al comando o alla sottomissione. E ciò è stato detto e ragionato per l'anima. In questa vi sono due elementi: uno per comandare, l'altro per obbedire, aventi ambedue virtú diverse, quelle proprie della parte razionale, quelle proprie dell'irrazionale.

La stessa relazione intercede anche tra gli altri esseri, sicché per la maggior parte di essi la relazione di comando e di obbedienza è effetto della legge di natura. Diverso invece è il modo in cui il libero comanda allo schiavo, il maschio alla femmina, l'uomo al fanciullo. In tutti esistono le parti costitutive dell'anima umana, ma in modo diverso. Lo schiavo infatti è privo assolutamente della facoltà di far valere la sua volontà, la femmina la ha, ma inefficace: il fanciullo la ha, ma incompleta.

Similmente è da pensare riguardo alle virtú morali, di cui tutti debbono partecipare, ma non allo stesso modo: bensí solo proporzionatamente al giro della operosità di ciascuno. Chi comanda bisogna che abbia perfetta la virtú etica (la sua opera è quella dell'architetto, e l'architetto è la ragione): ciascuno degli altri deve

aver tanto di virtú etica, quanta si conviene alla propria condizione.

Sicché è chiaro che tutti i membri della famiglia di cui abbiamo parlato partecipano della virtú morale; ma non sono identiche la saggezza dell'uomo e quella della donna, il coraggio e la giustizia, come pensava Socrate (1), ma che la saggezza, il coraggio e la giustizia nell'uomo riposano nell'attitudine a comandare, della donna nell'attitudine ad obbedire. E questa verità si rende sempre piú evidente con un'analisi particolareggiata. In generale ingannano se stessi coloro i quali dicono che la buona disposizione dell'animo o l'agire rettamente o altre cose generiche siano la virtú. Molto meglio di costoro, che enunciano siffatte formole, procedono coloro che con Gorgia fanno l'enumerazione delle singole virtú. Perciò quel che dice il poeta (2) intorno alla donna « il silenzio è di ornamento alla donna », è vero in generale; ma questo principio non si applica all'uomo.

Poiché il fanciullo è un essere incompleto, è manifesto che la virtú non è propria di lui, ma deve riferirsi all'essere perfetto che lo dirige. Simile è la relazione dello schiavo al padrone. Noi abbiamo stabilito che l'utilità dello schiavo è circoscritta alle cose necessarie della vita; quindi è evidente che gli occorre una virtú in piccole proporzioni, tanta che basti perché non venga meno nel suo operato o per incontinenza o per dappocaggine.

Ma se ciò è vero, sorge una questione: se anche gli operai debbano avere una qualche virtú, poiché spesso per intemperanza vengono trascurando i loro lavori. O vi ha qui una notevole differenza? Lo schiavo partecipa della nostra vita, l'operaio ne è piú lontano,

---

(1) PLATONE, *Repubblica*, V, 236.
(2) SOFOCLE, *Aiace*, 291.

e tanta virtú gli si conviene in quanto partecipa della schiavitú. L'operaio infatti ha una schiavitú limitata, laddove lo schiavo è tale per natura, ma nessuno è calzolaio o praticante altri mestieri per natura!

È evidente dunque che di siffatta virtú al servo deve essere causa il padrone, ma senza avere nella sua qualità di padrone la virtú di potergli insegnare l'esecuzione delle singole opere. Perciò mal s'appongono coloro che agli schiavi evitano di assegnare le ragioni, e credono di dover solo dare delle disposizioni imperative. Si debbono invece ammonire piú che i fanciulli.

Cap. VI. — *Critica delle dottrine platoniche su la comunanza delle donne, dei figli e della proprietà.*

È manifestamente impossibile che i cittadini non abbiano alcuna relazione di comunanza (poiché, essendo la costituzione un'associazione, è condizione necessaria almeno la partecipazione al medesimo suolo. Infatti l'unità del luogo costituisce l'unità della città, e dentro lo spazio di un'unica città debbono vivere i cittadini). 1261 a Ma la nostra città quale idealmente la concepiamo [1], dovrà generalizzare la comunanza, o limitarla ad alcuni oggetti, escludendo gli altri? Poiché è concepibile pei cittadini anche la comunanza dei figli, delle donne e dei possedimenti, come nella *Repubblica* di Platone;

---

(1) Certamente qui Aristotele si riferisce al contenuto etico dell'idea di città, non alle condizioni topografiche, delle quali vi è pure un ideale. Si può osservare però che il contenuto etico è in relazione con le condizioni topografiche. Vedi Libro III, 1, 3, § 12: «... si chiede quando, anche abitando gli uomini nello stesso luogo si sia raggiunta l'unità organica che costituisce la figura della città .... l'uomo politico deve portar la sua osservazione su la grandezza della città e la quantità della popolazione, e ponderare se conferisca alla sua consistenza l'omofilia o l'eterofilia dei suoi elementi ».

infatti Socrate dice colà che i figli, le donne e le proprietà debbono essere comuni. Si deve adunque ritenere come migliore l'organizzazione civile e politica che abbiamo, o quella tracciata nella *Repubblica* di Platone?

La comunanza delle donne presenta molti inconvenienti, e nemmeno appare ricavarsi dai ragionamenti svolti nel dialogo per qual motivo Socrate trovi preferibile questo sistema di legislazione. Inoltre è incompatibile col fine, che egli assegna allo stato, l'attuazione delle sue idee in senso letterale: d'altra parte, non si vede quale sia l'esatta interpetrazione del suo pensiero. Io mi riferisco all'aforisma che l'unità della città è il sommo dei beni: e Socrate pone questo principio come idea fondamentale del suo sistema.

Eppure è chiaro che la città con questo processo inflessibile verso l'unità finisce col perdere completamente la sua genuina fisonomia. La città infatti è per natura moltitudine, e, divenendo una, di città diverrà famiglia, di famiglia individuo: poiché la famiglia ha piú unità della città, e l'individuo piú unità della famiglia; sicché, se anche questo processo di riduzione verso l'unità fosse possibile, non sarebbe consigliabile, a meno che non si volesse distruggere la città. E la città non risulta solo da una somma numerica, ma anche qualitativa d'individui, non potendo essere composta di elementi tra loro omogenei. Altro infatti è simmachia, altro città. Il vantaggio della simmachia consiste nella quantità degli alleati, anche se specificamente identici (ed è naturale, dal momento che l'alleanza ha lo scopo del reciproco soccorso), non diversamente dalla bilancia, in cui il piatto piú carico finisce per traboccare.

(La città differirà ancora da un aggregato etnico appunto per l'eterogeneità dei suoi componenti, quando non siano gli abitanti disgregati in villaggi, ma a modo degli Arcadi); l'unità d'altra parte risulta da elementi

di specie diversa. Perciò l'antitesi nell'eguaglianza salva la città, come abbiamo detto nell'altro trattato sulla morale [1]: poiché tra i liberi ed eguali è necessario che ciò avvenga, non essendo possibile che tutti coprano magistrature, ma o annualmente o secondo un altro periodo di tempo o di serie. E in questo modo accade che tutti si avvicendino al potere, come se i calzolai e i muratori si avvicendassero nelle occupazioni in modo che i medesimi non fossero sempre calzolai o muratori.

Ma poiché è meglio che ciascuno rimanga nel mestiere di cui ha pratica anche nell'associazione civile, sarebbe evidentemente desiderabile nei limiti della possibilità che anche i medesimi coprissero sempre le stesse magistrature: e dove non è possibile, perché tutti i cit- 1261 b tadini si sentono eguali, è giusto che tutti partecipino ai vantaggi e agli oneri del potere: e questa partecipazione di tutti al potere può essere in qualche modo realizzata con la vicenda di esso tra eguali ed eguali; perché in tal modo alternativamente gli uni imperebbero, gli altri obbedirebbero, come se potessero rinnegare la propria identità. Ed esercitando il potere a questo modo, si può variare nell'esercizio delle magistrature.

In base a queste considerazioni è dunque manifesto che l'unità portata alle estreme conseguenze non è, come dicono alcuni, condizione naturale della società civile; anzi spesso è la rovina delle città ciò che si ritiene ed ha fama d'essere il bene supremo; ma il bene per ciascuna istituzione è ciò che ne assicura l'esistenza. E per altra via si giunge alla conclusione che con la soverchia sollecitudine dell'unità non si provvede all'incremento della città. Infatti la famiglia basta più a se

---

(1) *Etica Nic.*, 1132 *b*, 33.

stessa che l'individuo, la città piú che la famiglia, e lo stato acquista allora fisonomia di entità politica, quando l'associazione della moltitudine può bastare a se stessa. E se è preferibile quel sistema per cui si basta meglio a se stessi, un'unità meno stretta sarà preferibile a un'unità piú stretta.

Ma anche se il piú alto grado di perfezione per un'associazione consistesse nel massimo grado della sua unità, non perciò quest'unità si manifesterebbe col dire nello stesso tempo: « questo è mio, questo non è mio », che Socrate ritiene l'indice dell'unità perfetta della città. Ambiguo, infatti, è il senso dell'aggettivo « tutti ». Se venisse adunque riferito a ognuno dei singoli individui, forse allora potrebbe realizzarsi il concetto di Socrate (ciascun infatti dirà: questo è mio figlio, questa è mia moglie, questa è la mia proprietà, e via dicendo).

Ma con la comunanza delle donne e dei figli non si potranno esprimere cosí; e la collettività, non i singoli individui, avrà diritto alla pertinenza non solo delle donne e dei figli, ma della proprietà. È manifesto dunque che nella parola « tutti » si cela un paralogismo. (Le parole « tutti », « ambedue le cose », « pari e dispari », per la duplicità di significato, favoriscono nei ragionamenti le logomachie: perciò il dire « tutti » la stessa cosa in un certo senso è molto bello, ma non è praticamente attuabile; in un altro senso non prova l'unanimità).

Oltracciò il sistema collettivo presenta un altro inconveniente, quello che delle proprietà comuni ci si prende meno cura, perché ciascuno attende con maggior impegno ai suoi interessi privati che ai pubblici; e a questi, solo quando hanno attinenza coi suoi interessi privati: si aggiunge anche quest'altro danno, che si trascura qualche operazione, perché ci si fida

sull'attività altrui, come avviene nelle faccende domestiche in cui si è serviti peggio da molti domestici che da pochi.

Ora nella città immaginata da Platone ciascuno si trova in relazione con mille figli di tutti i cittadini, e di questi nessuno può indicare il proprio padre; la paternità rimane incerta: avverrà quindi che tutti li trascureranno egualmente. E così ciascun cittadino rivendicherà il fanciullo che è in buone condizioni fisiche e morali, o, se è in condizioni cattive, lo ripudierà, e per quanto egli possa essere una frazione minima della popolazione, potrà dire « è mio o è del tale », designando a nome ciascuno dei mille e di quanti abitanti è composta la città, mancando in ciò di ogni certezza.

1262 a

È meglio quindi che ciascuno dica « è mio » quando lo stesso possono dire duemila o diecimila, o è preferibile il sistema che vige tuttora nelle città? Col nostro sistema questi chiama uno figlio proprio, l'altro lo chiama fratello, l'altro cugino o con altro nome designante un grado di parentela, o con altro nome, secondo i vincoli di sangue, di intimità o di affinità contratti da loro stessi o dai parenti; e un altro lo chiama compagno di tribù o di fratria.

Tanto più che non è possibile evitare che alcuni abbiano elementi per riconoscere i loro fratelli e figli, padri e madri: poiché nelle somiglianze che i figli hanno coi genitori, si devono trovare gli argomenti della parentela reciproca. E appunto alcuni che hanno descritto viaggi intorno al mondo dicono che avviene qualche cosa di questo genere. Alcuni dei Libii infatti hanno comuni le donne: la paternità si giudica col criterio della rassomiglianza. E certamente vi sono alcune donne e femmine degli altri animali, come i cavalli o i buoi, che per natura generano i figli simili ai genitori, come a Farsalo la cavalla chiamata Dicea.

Connessa con queste discussioni è la ricerca riguardo al modo migliore di ordinare la proprietà per fondare la costituzione più perfetta: cioè, bisogna risolvere la questione se la proprietà debba essere individuale o collettiva: p. es. tenere i fondi separati, e consumare collettivamente i frutti (come fanno alcuni popoli), o al 1263 a contrario avere in comune la terra e lavorarla insieme dividendosi i frutti secondo i bisogni particolari (alcuni dei popoli barbari, come è fama, praticano questo sistema), o stabilire la comunanza dei fondi e dei frutti.

Qualora adunque i lavoratori della terra non fossero gli stessi possessori, la soluzione sarebbe più facile; ma se ciascuno lavora nel proprio interesse, le questioni intorno alle proprietà saranno necessariamente più difficili e complicate. Non potendo infatti esservi sempre proporzione tra i godimenti che ne risultano e l'opera che si presta, di necessità si solleveranno querimonie contro quelli che godono o ricevono molto e lavorano poco, da parte di coloro che ricavano poco lavorando molto.

In generale i rapporti di convivenza e di comunanza sono tra le cose umane le più difficili: specialmente in siffatta materia. Basta invero guardare alle associazioni dei viaggiatori, dove quasi sempre nascono dissensi e attriti per le cause più ovvie e più meschine; e alle nostre relazioni coi domestici, in cui si ha maggiore occasione di irritarsi contro di quelli, che ci prestano i servizi più comuni. La comunanza delle proprietà presenta adunque questi e altri siffatti inconvenienti.

Non di poco invece è preferibile il sistema attuale corroborato da buoni costumi e da un ordinamento savio di leggi, riunendo i vantaggi della proprietà collettiva e della proprietà individuale. La proprietà tende così a divenir comune pur restando individuale. Poiché le cure essendo divise non daranno luogo a recriminazioni

degli uni contro gli altri, e soprattutto saranno feconde d'incremento, ciascuno attendendo alla sua proprietà: e quando questo sistema sia avvalorato dalla virtú, si verificherà il proverbio « tra gli amici le proprietà sono comuni ».

E anche ora in alcune città si è profilato l'andamento su questa linea, in modo che si prova non essere inattuabile; anzi negli stati bene organizzati in parte esiste, in parte ci si può avviare. Ciascuno infatti avendo la proprietà per sé, fa parte agli amici del godimento, e alla sua volta ne gode, a quel modo che in Sparta si valgono ciascuno dei servi altrui come dei propri: similmente dei cavalli e dei cani; non solo, ma se nel territorio i viandanti hanno bisogno di provvisioni, anche di queste è pronto il soccorso. È manifesto dunque che è preferibile il sistema della proprietà individuale integrata con la comunanza dell'uso: al legislatore poi spetta abituare i cittadini a simili istituzioni.

Inoltre è indicibile quale sorgente di soddisfazione contenga la persuasione d'essere proprietario. Non è infatti l'amore verso se medesimo effetto di capriccio, 1263 b ma di natura. E se giustamente si biasima l'egoismo, non è tuttavia egoismo l'amore di se stesso, ma lo spingere quest'amore al di là del giusto, a quel modo che si biasima giustamente l'avaro: poiché tutti sentono queste propensioni, non biasimevoli finché sono naturali. Ma anche il compiacere e il venire in aiuto degli amici o forestieri o compagni è cosa dolcissima: il che può avvenire solo quando la proprietà sia individuale. Ciò non avviene procurando un'unità eccessiva del consorzio cittadino, con la quale oltre gli inconvenienti suaccennati, si tolgono via le opere di due altre virtú, la temperanza rispetto alle donne (azione buona infatti è l'astenersi dalle donne altrui per temperanza) e la liberalità delle proprie sostanze. Poiché non sarà alcuno

manifestamente liberale né compirà alcuna azione liberale nello stato collettivo, poiché nell'uso di ciò che si possiede si mette a prova la liberalità.

La legislazione platonica è adunque speciosa e a primo aspetto filantropica: infatti si direbbe quasi che un vincolo d'amicizia meraviglioso legasse tutti reciprocamente, e tanto più splendidi apparirebbero i suoi pregi, quanto più si accentuano i vizî nelle attuali costituzioni, quasi fossero dovuti alla mancanza del sistema collettivo della proprietà: intendo parlare dei giudizi intentati dagli uni contro gli altri a causa dei contratti, le condanne per false testimonianze e le basse adulazioni vèrso i ricchi.

Senonché questi sono mali inerenti non al sistema individualistico, sí alla perversità umana, poiché vediamo spesso la discordia regnare molto piú violenta tra pochi che hanno un sistema comunistico di proprietà che tra molti i quali hanno proprietà individuali, nonostante che il numero di quelli confrontato con quello di questi ultimi appaia ben esiguo. Inoltre è anche giusto a rilevare non solo i mali di cui vanno immuni i sistemi a base collettiva, ma anche i beni di cui sono privi. Con essi infatti la vita ci appare insopportabile. L'errore di Socrate sembra derivare dalla base falsa del suo ragionamento: poiché, se l'unità è necessaria per la famiglia e per la città, non bisogna spingere questo principio alle ultime conseguenze. La città, procedendo su questa via, finirebbe con l'annullarsi, o, non annullandosi, menerebbe vita assai grama; e sarebbe lo stesso che se si volesse ridurre l'accordo musicale a un solo tono e il ritmo a una sola misura.

Ma conviene, come ho già detto sopra, creare con l'educazione l'unità e la socievolezza nella città, senza pregiudizio della molteplicità dei suoi elementi: ed è strano che Socrate volendo introdurre l'educazione, con

la quale provvedere alle buone sorti della città, pensasse regolarla con tali mezzi piuttosto che con i co- 1264 a stumi, la filosofia e le leggi: come, per es., a Lacedemone e a Creta il legislatore creò la comunanza dei beni con l'uso dei sissitii. E non bisogna neanche prescindere dalla considerazione che, se il sistema vagheggiato da Platone fosse stato buono, in tanto lungo corso di anni non sarebbe rimasto occulto: poiché quasi tutte le costruzioni ideali sono state finora escogitate; ma alcune non sono state esposte nella loro connessione organica, o, se anche studiate nelle loro reciproche attinenze, non sono state suscettibili d'applicazione (1).

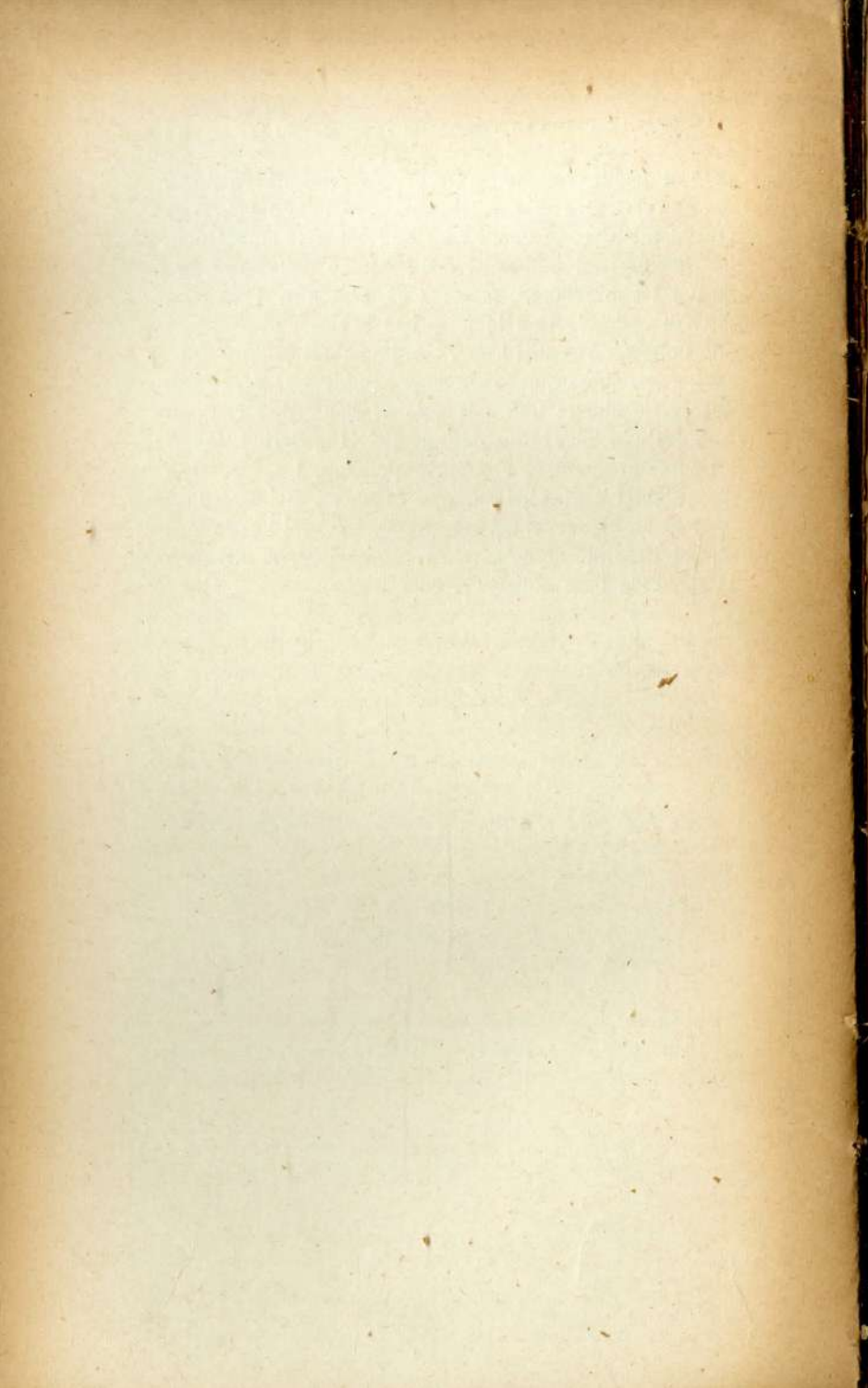
E soprattutto diverrebbe manifesta la verità di quanto andiamo dicendo, se si vedesse in atto questa società a base di collettivismo. Non si potrebbe, infatti, fondare il consorzio cittadino senza dividere e distinguere i cittadini in aggruppamenti come i sissitii da una parte, e le fratrie e le tribú dall'altra. Sicché il risultato finale di tutta la legislazione finirebbe col sottrarre ai guerrieri l'agricoltura: il che i Lacedemoni anche ora cercano di praticare. Quale poi debba essere il funzionamento di questo governo, Socrate non l'ha detto, né è facile specificarlo. Eppure la massa della città platonica sarà a un dipresso quella di cittadini non destinati a difendere il paese con le armi, e intorno a questa massa non è definito se anche ai contadini debbano essere comuni le proprietà, o individuali, e debba valere anche per le donne e i figli questo sistema collettivistico.

Poiché se nello stesso modo tutto deve essere comune, in che differiranno i contadini dai guerrieri? o qual mercede avranno i contadini nel sopportare l'im-

---

(1) L'argomento piú valido è cosí tratto dall'esperienza. Le costruzioni logiche (o apparentemente logiche) hanno la smentita nella realtà.

pero di quelli? come impareranno a sopportarlo, a meno che non si ricorra all'accorgimento escogitato dai Cretesi? Questi infatti tutto concedono agli schiavi, ma vietano loro gli esercizi ginnastici e il possesso delle armi. Ma se per i contadini di questa città platonica vigeranno circa il matrimonio e la proprietà le stesse disposizioni che nelle città regolate dagli ordinamenti politici ordinari, a che allora questo sistema comunistico? Sarà certo necessario che in una sola città vi siano due stati, di fronte l'uno all'altro come nemici. I guerrieri infatti formeranno un vero e proprio presidio, i contadini e gli artigiani e gli altri saranno la massa dei cittadini.

Per conseguenza, accuse, processi e tutti i malumori che si riscontrano nelle altre costituzioni, si avranno in questa a base collettiva.

PARTE SECONDA

LA COSTITUZIONE DELLO STATO

CAP. I. — *Vantaggi e inconvenienti di una riforma della legislazione politica in generale.*

Si dubita da alcuni se alle città sia dannoso o utile il mutare le patrie istituzioni, anche se ve ne fossero migliori. Perciò non è facile convenire senz'altro con le teorie di Ippodamo, dal momento che non è opportuno introdurre mutamenti. Potrebbe infatti accadere che qualcuno proponesse l'abolizione delle leggi o la dissoluzione della costituzione, simulando un interesse pubblico supremo.

Ma, poiché abbiamo toccato questa materia, non è invero inopportuno consacrarci qualche riflessione, essendo un argomento, come abbiamo detto, controverso, e potendo sembrare piú opportuno procedere agli innovamenti nella costituzione. L'innovazione in tutte le discipline è stata senza dubbio di giovamento: per es. la medicina, la ginnastica e tutte le arti ed attività hanno guadagnato deviando dalle pratiche tradizionali; pertanto, ponendo tra queste anche la politica, è manifesto che anche questa si potrebbe trovare nella stessa condizione. Né sarebbe difficile trovare negli stessi fatti la

prova, essendo le antiche leggi molto semplici e barbariche [1].

I Greci portavano le armi e compravano gli uni dagli altri le donne, e tutte le leggi di un'alta antichità che 1269 a sopravvivono, conservano un'impronta del tutto arcaica: per es. in Cuma vi è una legge relativa agli omicidi, che se chi intenta processo per l'uccisione d'uno dei suoi parenti produce una quantità di testimoni, l'accusato è ritenuto colpevole del delitto. Tutti infatti debbono ricercare non ciò che è antico, ma ciò che è buono. Ed è naturale che i primi uomini, sia che fossero nati dalla terra [2] sia che fossero i superstiti di qualche catastrofe, erano simili agli uomini del volgo e agli insensati dei nostri giorni, come si dice riguardo ai Giganti: e quindi sarebbe consiglio stolto l'immobilità nelle opinioni di costoro. Oltracciò, nemmeno è opportuno lasciare inalterate le leggi scritte. Poiché, come per le altre arti, anche per la politica è impossibile che tutto sia con precisione determinato. Le leggi scritte poi sono concepite in termini universali, gli atti umani invece versano su cose particolari. Ne deriva dunque che talvolta è opportuno il mutamento di qualche legge.

Ma, a considerare le cose sotto un altro aspetto, potrebbe quest'argomento richiedere molta cautela. Quando infatti il vantaggio sia piccolo, e l'abitudine a dissolvere facilmente le leggi attuali presenti degli inconvenienti, è manifesto che bisogna esser longanimi per gli errori dei legislatori e dei governanti. Né l'utilità

---

(1) Tra queste leggi orride, molto semplici e barbariche, va ricordato quella di Dracone che l'oratore Demade diceva essere state scritte col sangue. Ma la crudeltà di queste leggi va attribuita, come implicitamente afferma Aristotele, alla rozzezza dei tempi.

(2) Questo concetto è una conseguenza della credenza nell'autoctomia. Quanto alla catastrofe, Aristotele probabilmente ha in mente dottrine di cui un'eco si trova nel Timeo di Platone (22 D).

del cambiamento compenserà il danno dell'abitudine di disobbedire ai magistrati.

D'altra parte, l'esempio tratto dalle discipline è fallace, poiché altro è innovare una disciplina, altro innovare una legge. Né la legge ha alcuna efficacia per ottenere l'obbedienza senza l'abitudine, e questa non si contrae che in lungo tratto di tempo; sicché il passare dalle leggi esistenti ad altre leggi nuove equivale a indebolire la forza dalle leggi. Ma se debbono essere mutate, la mutazione deve essere generale e in qualunque costituzione, oppur no? E sono mutabili da chiunque, o solo da certi cittadini? Lasciamo adunque questa ricerca a tempo piú opportuno.

CAP. II. — *Definizione del cittadino e dello stato.*

Quando si indaga la natura e i caratteri propri di ciascuna costituzione, si deve primieramente determinare l'idea che dobbiamo formarci della città come organismo politico. Ora, su quest'argomento non vi è concordia; e secondo alcuni alla città cosí intesa si deve attribuire questo o quell'atto, secondo altri al partito che è al governo, per es., all'oligarchia o a un tiranno. Vediamo poi che tutta l'azione dell'uomo di stato o del legislatore è rivolta al congegno politico della città e che la costituzione è un sistema imposto a tutti i suoi abitatori.

Ma poiché la città è una formazione complessa come ogni altro organismo nella sua unità risultante da molti elementi, bisogna prima di tutto dare la definizione del cittadino; essendo la città niente altro che la moltitudine dei cittadini, e il concetto di cittadino essendo controverso; poiché non tutti convengono sulla definizione del cittadino. Quello infatti che secondo il con- 1275 a

cetto della democrazia è cittadino, spesso non lo è secondo quello dell'oligarchia.

Non tenendo adunque conto di quelli che in un modo qualunque si guadagnano questo titolo, come i cittadini ascitizi, stabiliamo che il cittadino non è tale perché abita questo o quel luogo, poiché anche i meteci e gli schiavi hanno in comune quest'abitazione, né si possono chiamare cittadini tutti quelli che partecipano dei diritti in quanto possono essere citati in giudizio e intentar liti (questo diritto infatti può derivare da trattati — e a coloro che hanno la garanzia dei trattati è concessa l'azione giudiziaria —: in molti paesi non godono di questo diritto i meteci, ma sono obbligati a darsi un patrono, sicché partecipano in modo incompleto di siffatta associazione).

Ma, così, all'ingrosso, chiamiamo anche questi cittadini: come i fanciulli che a causa dell'età non sono ancora stati iscritti, e i vecchi che sono dispensati da certi carichi, sono pur da riconoscersi come cittadini, non in modo assoluto però, dovendosi rilevare degli uni l'immaturità, degli altri l'esaurimento, o altre deficienze simili. (Non importa in ogni modo l'espressione precisa, essendo chiaro il significato di quel che dico). Noi cerchiamo invero il contenuto del concetto di cittadino, liberato da tutte le imperfezioni che abbiamo segnalate, poiché anche riguardo agli uomini privati dei loro diritti, si possono sollevare gli stessi dubbi e dare la stessa soluzione. Insomma, la definizione del concetto di cittadino si riassume nella partecipazione alle funzioni di giudice e all'eleggibilità alle magistrature [1]. Delle magistrature poi alcune sono a tempo,

---

(1) Aristotele osserva che il concetto di cittadino non è determinato dalla dimora fissa particolare in una certa determinata città, ma è condizionato dalla capacità di esercitar certi determinati diritti che variano

sicché nessuno potrebbe occuparle due volte, o almeno con intervalli determinati; altre sono di durata indefinita, come quella di giudice o membro dell'assemblea popolare.

Si potrebbe d'altra parte osservare che i giudici e membri dell'assemblea popolare non sono magistrati, e che l'esercitare queste funzioni non è partecipare a una magistratura vera e propria. Eppure sarebbe ridicolo defraudare del nome di magistrato quelli che nel fatto hanno il massimo potere: ma non ci indugiamo in una questione di parole. Non abbiamo infatti un termine per comprendere in una designazione unica il giudice e il membro dell'assemblea. Pertanto, volendo distinguere dalle genuine magistrature queste due funzioni, le comprendiamo ambedue sotto il nome di « magistratura a tempo indefinito »; e chiamiamo cittadini quelli che ne partecipano. Questa definizione del cittadino si adatta meglio di qualunque altra a darne un'idea adeguata.

Le costituzioni le vediamo poi differire tra loro in specie, e queste essere a un grado inferiore, quelle a uno superiore: è necessario, infatti, ritenere quelle fal- 1275 b sate e corrotte posteriori di quelle pure (e qual senso diamo alla parola corrotte, diremo in seguito): sicché

---

secondo della città. Vedi il capitolo seguente dove si insiste che le condizioni topografiche non bastano a darci la figura della città. Altrove (vedi cap. V) formula l'affermazione che le costituzioni falsate e corrotte siano posteriori a quelle che egli chiama pure: il che sarebbe vero se gli schemi di Aristotele corrispondessero alla realtà storica. Vedi V, 7 (3): « Sono poi deviazioni da queste costituzioni: la tirannide dal principato, l'oligarchia dall'aristocrazia, la democrazia dalla politia ». (Politia è una costituzione a base di democrazia temperata). Ma Aristotele stesso conosce il processo di formazione di certe forme di governo, per es. V, VIII, 10 (2) dice: « ... la maggior parte dei tiranni son sorti, per così dire dai demagoghi, e si son guadagnati la fiducia del popolo caluniando gli ottimati ». Il vero è che Aristotele è dominato da preconcetti teorici, e guarda non alla genesi storica dell'istituzione, ma all'istituzione come data e la confronta con un'altra. Ma accanto al filosofo risorge spesso lo storico, senza che le due concezioni si compenetrino in un'armonica unità.

anche il concetto di cittadino varia secondo ciascuna costituzione; e il cittadino da noi definito è soprattutto il cittadino della democrazia.

Potrebbe esser tale anche nelle altre costituzioni, ma non ne consegue di necessità, poiché in alcune costituzioni non vi è funzione politica di popolo, né si convocano adunanze popolari, ma solo il senato; e la giustizia viene amministrata con ripartizioni di competenze tra le varie autorità, per es., in Sparta gli efori giudicano chi in una serie di processi per contratti, chi in un'altra; i geronti i delitti di sangue, un'altra magistratura sbriga altri giudizi. Lo stesso fenomeno si verifica anche a Cartagine, ove alcune speciali magistrature giudicano tutti i processi.

La nostra definizione del cittadino è quindi suscettiva d'una correzione, poiché in tutte le altre costituzioni il diritto di giudicare e di sedere nell'assemblea popolare non è illimitato, ma proprio di magistrature speciali. Costoro o tutti o alcuni hanno il diritto di deliberare e giudicare o intorno ad alcune questioni o intorno a tutto. Risulta quindi chiara la nozione del cittadino. Quello cioè che in una città ha il diritto di partecipare alla magistratura buleutica o giudiziaria, diciamo essere cittadino di questa città: a dirla in breve, la città è la totalità di siffatti cittadini adatta, mercé l'associazione, a provvedere completamente a tutti i bisogni dell'esistenza.

CAP. III. — *Il mutamento e il numero degli abitanti in rapporto alla continuità e prosperità della vita statale.*

1276 a, 9 Alcuni sono incerti se un atto è stato emanato o no dalla legittima autorità statale in casi simili a quelli in cui la democrazia succede all'oligarchia o alla tiran-

nide: tant'è vero che in questo caso alcuni non vogliono liquidare i contratti perché non la città, ma il tiranno ne è, secondo essi, l'autore, e non osservare altre specie di patti, perché alcune costituzioni ripetono l'origine dalla violenza, non dall'utilità pubblica.

Ma se anche in alcune città s'introduce con questi mezzi la democrazia, e gli atti della città cosí governata vanno rispettati, ne viene di conseguenza che alla stessa osservanza hanno diritto anche quelli dell'oligarchia e della tirannide [1]. E qui sembra aver luogo la questione, con qual criterio si debba determinare se la città è rimasta quella stessa o è diventata un'altra. In tale casistica la questione che piú viene messa in rilievo riguarda le condizioni locali e gli uomini. Si ritiene infatti che il luogo e gli uomini non siano strettamente collegati, avendo chi una sede chi un'altra. La questione diverrebbe cosí molto semplice (poiché essendo la parola « città » suscettibile di varie significazioni, questa ricerca è per certi rispetti agevolata).

E similmente si chiede quando, anche abitando gli uomini nello stesso luogo, si possa affermare che si è raggiunta l'unità organica che costituisce la figura della città. Ora la cinta delle mura non è una condizione sufficiente: poiché si potrebbe ricingere di un muro anche il Peloponneso: e siffatta è forse Babilonia e ogni altra città che ha piuttosto la figura di popolo che di

(1) Aristotele tratta la questione giuridica, e ha ragione: ma nel fatto la cosa è molto diversa, poiché nelle rivoluzioni imperano le passioni. Egli poi pone un problema che non risolve in questo luogo né in altro della Politica: in che consista la continuità dello stato-città. Evidentemente, l'analogia della diversità dei cori malgrado l'identità dei coristi, è speciosa. Puramente esteriore poi è la connessione di questo problema con l'altro riguardante le condizioni, oltre quelle dell'omofilia, dell'estensione, per aver la figura della città. Cfr. libro VII, IV, 4 (4-8). Aristotele tratta il problema dell'estensione territoriale e della popolazione, tanto sotto il rispetto della qualità che sotto quello della quantità.

città. Dicono infatti che quando questa fu presa, il terzo giorno una parte della città non se ne era ancora accorta. Ma riguardo a questo dubbio la trattazione la differiremo utilmente ad altra occasione (l'uomo politico deve portare infatti la sua osservazione sulla grandezza della città e la quantità di popolazione, e ponderare se conferisce alla sua consistenza l'omofilia o l'eterofilia dei suoi elementi).

Ma, ammesso che il medesimo popolo abiti lo stesso luogo, si deve pensare che l'identità della città duri finché venga popolata dalla stessa stirpe di abitanti, benché alcuni muoiano, altri nascano, a quel modo che i fiumi e le sorgenti riteniamo essere sempre le stesse, pur insinuandosi nuove acque ed altre fluendone — oppure si deve ritenere che gli uomini rimangano perciò gli stessi, ma che la città muti la sua primitiva fisonomia? Poiché se la città è un'associazione, e un'associazione di cittadini obbedienti a una costituzione, cambiando la città di specie, sarà necessario che la città non rimanga la stessa, a quel modo che, pur rimanendo nel coro gli stessi coristi, questo tuttavia ora è comico, ora è tragico.

Similmente avviene anche di ogni altra associazione, se cambia la forma della sua composizione: ed anche l'armonia cambia pur rimanendo identici i suoni, se quest'armonia ora è frigia, ora è dorica. Se ciò è vero, l'identità della città si deve pronunciare avendo riguardo alla costituzione; e la città è diversa o la stessa, pur essendo abitata dai medesimi uomini o da uomini diversi. Se poi sia giusto o no liquidare le partite in seguito a una rivoluzione, ciò può essere materia di un altro ragionamento.

1325 b, 33 Il principio della restante trattazione consiste nell'indagare quali debbano essere le basi del consorzio civile da foggiarsi secondo il nostro ideale. Non è

infatti possibile che si giunga a fondare una perfetta costituzione politica senza circostanze favorevoli alla sua effettuabilità. Perciò occorre formulare molte ipotesi a guisa di voti, ma non desiderare l'impossibile. Intendo, parlando di circostanze favorevoli, riferirmi tra le altre alla popolazione e alle condizioni del territorio.

Come infatti agli altri operai, quali il tessitore e il fabbricante di navi, deve esser pronta la materia per il lavoro (quanto meglio infatti essa è apparecchiata, necessariamente piú perfetta ne sarà l'elaborazione), cosí anche l'uomo di stato e il legislatore devono disporre d'una materia malleabile per l'opera loro. Del materiale politico poi elemento primo è la popolazione, di cui si ricerca la quantità e la qualità, e similmente il territorio, di cui pure si ricerca l'estensione e la qualità.

Secondo l'opinione prevalente la città felice dovrebbe essere grande. Ma se anche questo giudizio fosse giusto, non è proprio chiaro il criterio per stabilire quale sia veramente la città grande e quale la città piccola; poiché chiamano grande la città che ha un numero notevole di abitanti, mentre si deve aver riguardo non alla quantità della popolazione, ma alle forze materiali e morali dell'associazione civile. La città ha infatti un còmpito, e quella che meglio può assolverlo va ritenuta la più grande, a quel modo che si potrebbe chiamare Ippocrate maggiore non come uomo, ma come medico, di chiunque lo superi in statura.

Nondimeno, se anche si dovesse valutare la grandezza della città in base al criterio numerico della popolazione, non si dovrebbe adottare un gretto computo aritmetico senza tener conto della qualità dei cittadini, (poiché nelle città necessariamente vi è una moltitudine di schiavi, di meteci e di forestieri), ma bisogna tener conto solo di quelli che sono parte integrante del consorzio civile e lo costituiscono. Pertanto la sovrab-

bondanza di questa popolazione eletta è indice della grandezza d'una città; ma quella da cui vengono fuori molti operai meccanici e pochi opliti, non si può chiamar grande, non essendo termini equivalenti città grande e città fornita di molta popolazione.

Nondimeno la stessa esperienza dimostra essere difficile, anzi forse impossibile che una città eccessivamente grande abbia un buon governo: poiché di quelle che sembrano governarsi bene, non ne vediamo alcuna che non abbia nutrito qualche preoccupazione sull'aumento eccessivo della popolazione; e ciò è manifesto anche per virtú di semplice ragionamento. La legge infatti è una specie di ordine, ed è necessario che l'eunomia sia equivalente all'eutaxia, mentre col numero eccessivo difficilmente si può avere ordine: e l'ordine è certamente opera di potenza divina, la quale tiene insieme in bell'armonia questo universo, poiché per opera sua suole verificarsi il bello nel numero e nell'estensione. Perciò anche la città nella quale insieme col numero si verifica la detta condizione, sarà necessariamente bellissima.

Ma una certa misura conviene alla città come ad ogni altra cosa di questo mondo, animali, piante, strumenti; giacché ciascuno di questi esseri o troppo piccolo o troppo grande non può conservare la sua forza, ma ora perderà la sua natura ora si corromperà; come una nave lunga una spanna o due stadi non sarà piú una nave, e con le dimensioni eccessivamente grandi 1326b o eccessivamente piccole, si renderà inutile alla navigazione.

Similmente una città composta di pochi abitatori non può bastare a se stessa mentre il bastare a se stessa è il carattere precipuo della città: quella composta di troppi abitatori potrà bastare a se stessa come agglomeramento materiale, non come città, nel suo genuino

significato politico, poiché non è facile che vi si possa fondare una vera e propria costituzione. E a dir vero, chi potrebbe mai essere stratego d'una moltitudine stragrande o chi potrebbe essere il banditore, se non con la voce di Stentore? Perciò la prima condizione per avere la figura di città, sarà una popolazione tale, da poter realizzare l'autarchia per l'esistenza e la civile associazione. È in ogni modo possibile che assuma una città proporzioni piú ampie per aumento di popolazione; ma anche quest'incremento, come abbiamo detto sopra, non deve oltrepassare un certo limite. Quale sia poi questo limite, si desumerà facilmente dagli elementi obiettivi della nostra osservazione. Vi sono infatti nella città sfere d'attività proprie dei governati, ve ne sono proprie dei governanti: nelle competenze dei governanti rientrano quelle del prescrivere e del dare sentenze giudiziarie: ma per pronunciare queste sentenze e distribuire le magistrature, è necessario che i cittadini si conoscano l'un l'altro nelle loro qualità, poiché, quando queste condizioni non si avverino, si farà necessariamente male la scelta delle magistrature e si pronunceranno sentenze irragionevoli; giacché in nessuno di questi procedimenti è permessa l'improvvisazione, il che avverrà manifestamente nelle città troppo popolate.

E ancora ai forestieri e ai meteci è facile partecipare ai diritti civili, non essendo difficile celare l'esser proprio a causa dell'eccesso di popolazione. Sicché manifestamente questo è il limite migliore della città: la maggior popolazione conciliabile con le esigenze della vita civile e della visione complessiva dell'organismo. Basti ora quel che abbiamo detto sulla grandezza della città, e similmente del territorio.

CAP. IV. — *Differenza tra la virtú del buon cittadino e quella dell'uomo probo.*

1276 b, 16 Attinente agli argomenti testé trattati è la ricerca se la virtú dell'uomo probo e quella del buon cittadino si identifichino, oppure siano da ritenere diverse (1). Ma se questo punto deve essere oggetto di ricerca, bisogna che ci formiamo un concetto esatto della virtú civile. Come infatti il marinaio è membro di un'associazione, cosí anche il cittadino. E pur essendo i marinai di grado diverso (l'uno è rematore, l'altro pilota, l'altro esploratore, l'altro qualificato con un altro nome simile), è tuttavia manifesto che la denominazione piú precisa di ciascuno di essi corrisponde alla capacità di ciascuno, ma nello stesso tempo una comune denominazione si adatterà a tutti; poiché la salvezza dell'equipaggio è lo scopo di tutti costoro, e a questa convergono i loro sforzi.

Perfettamente analogo è il caso dei cittadini, i quali, pur essendo dissimili per attitudini, hanno uno scopo comune, la salvezza dell'associazione, e l'associazione è la costituzione. Perciò necessariamente la virtú del cittadino è relativa alla costituzione. Se dunque vi sono piú specie di costituzioni, è manifestamente impossibile che la virtú del cittadino probo valga come la sola per-

(1) La questione che si pone Aristotele sulla diversità di esigenze per la figura del buon cittadino e dell'uomo dabbene, ha questo concetto informatore: i cittadini hanno tutto l'interesse all'integrità e solidità dell'associazione civile, ma, anche avendo questo interesse, non tutti hanno una sensibilità morale molto squisita. Inoltre egli (§ 2) accenna alla correlazione tra la virtú del buon cittadino e la costituzione; dove egli formula implicitamente il principio che il delitto politico non va compreso nella categoria dei reati criminali.

fetta. Al contrario riconosciamo che l'uomo dabbene è tale nel senso di una sola virtú perfetta. È quindi manifesta la possibilità che un buon cittadino non possegga la virtú per la quale si è uomo dabbene.

Nondimeno per altra via si può mettere questa questione in rapporto con quella della costituzione perfetta. Se fosse infatti possibile che la città risultasse di tutti cittadini dabbene, occorrerebbe che ciascuno facesse del bene per quanto è in lui, e ciò per effetto della virtú; ma poiché è impossibile che tutti i cittadini siano simili, non potrebbe essere identica la virtú del buon 1277 a cittadino e quella dell'uomo dabbene. Infatti la virtú del buon cittadino debbono averla tutti (solo a questa condizione è possibile avere una città perfetta); è impossibile invece che tutti abbiano la virtú dell'uomo privatamente irreprensibile, a meno che non si voglia presumere che in una città bene amministrata tutti i cittadini siano necessariamente valentuomini.

Ma poiché la città risulta di elementi dissimili, come l'animale dall'anima e dal corpo, l'anima dalla ragione e dall'istinto, la famiglia dall'uomo e dalla donna, la proprietà dal padrone e dallo schiavo, allo stesso modo la città risulta da tutti questi elementi e inoltre da altri anch'essi eterogenei: quindi la virtú dei cittadini non può essere una sola, come non può esserlo nemmeno dei coreuti, del corifeo per esempio e del parastate.

È manifesto, adunque, da ciò che non è la stessa la virtú del buon cittadino e dell'uomo dabbene. Ma si potrà talvolta ritrovare nello stesso individuo perfettamente armonizzate la virtú del buon cittadino e quella dell'uomo dabbene? Noi per conto nostro affermiamo che il magistrato valente debba essere retto e assennato, e l'uomo di stato necessariamente assennato. Secondo alcuni poi l'educazione del governante deve essere diversa dalla comune: p. es. i figli dei re, vengono edu-

cati nel cavalcare e negli esercizii guerreschi, ed Euripide dice:

> Non eleganze intempestive io chiedo
> ma solo quanto alla cittade giovi,

riferendosi appunto all'educazione del governante.

Se dunque la virtú del buon governante e quella del buon cittadino è la medesima, ed è cittadino anche chi obbedisce, la virtú del cittadino in generale non può senz'altro essere identica a quella dell'uomo dabbene; ma tuttavia può essere identica in qualche cittadino. Non è infatti identica la virtú del governante e del cittadino; e perciò forse Giasone di Fere diceva di soffrire la fame quando non esercitava la tirannide, quasi non sapesse vivere da cittadino privato.

Ma tuttavia si tiene in pregio il saper nello stesso tempo comandare e ubbidire; anzi appunto il buon cittadino deve conoscere la pratica del comando e quella dell'obbedienza. Ora, se ammettiamo che la virtú dell'uomo dabbene convenga al governante, quella del cittadino al governante e al suddito, appare che le due virtú non sono degne della stessa lode.

CAP. V. — *Varie forme di costituzione. Finalità degli ordinamenti civili consistenti nei vantaggi dei governati, non dei governanti.*

1278 b, 6 Stabiliti questi principii, bisogna ricercare se dobbiamo credere che vi sia un solo o molteplici tipi di costituzioni, e, se molteplici, quali e quante, e quali siano le differenze tra loro. La costituzione di uno stato consiste nel congegno secondo cui sono ordinate le pubbliche autorità, e soprattutto quella sovrana. Giacché

sovrano nelle città è dappertutto il governo, e col governo s'immedesima la costituzione. Nelle democrazie per es. è sovrano il popolo, nelle oligarchie pochi provilegiati. Adunque, secondo noi la costituzione oligarchica e la democratica sono diverse. E con lo stesso ragionamento stabiliremo la differenza anche per le altre costituzioni (1).

Ora bisogna determinare primieramente quale è lo scopo per cui è sorta la città, e quante sono le specie di sovranità riguardo all'uomo singolo e all'associazione. Già abbiamo osservato al principio di questa trattazione, dove si è discorso dell'amministrazione domestica e della signorile, che l'uomo è per natura animale socievole. Perciò desidera di vivere insieme coi propri simili anche senza alcun bisogno di aiuto reciproco.

Tuttavia il fine della pubblica utilità riunisce gli uomini in quanto ciascuno in particolare può sfruttare questa convivenza per avvantaggiare le condizioni della vita. Questo, adunque, è soprattutto il fine collettivo e individuale: perciò gli uomini si riuniscono con lo scopo di vivere bene e cementano l'associazione civile. Giacché forse vi è qualche particella di bene anche nella vita per se stessa, a meno che non soverchino le afflizioni e i travagli. È manifesto infatti che la maggior parte degli uomini sopportano i disagi per desiderio della vita, come se la vita implicasse per se stessa una soavità e dolcezza naturale.

Né, invero, è agevole distinguere i vari tipi di autorità; e noi vi insistiamo spesso nelle trattazioni essoteriche. Ora la signoria, benché il vantaggio del padrone e quello dello schiavo, ambedue tali per legge naturale,

---

(1) Per le varie specie di costituzioni, vedi sopra pp. 51, 63-68. Aristotele, come abbiam osservato, ha piú di mira i tipi ideali delle costituzioni che la loro formazione storica.

vengano a coincidere, si esercita assolutamente pel vantaggio del signore, accidentalmente pel vantaggio dello schiavo (non potendo alla rovina dello schiavo sopravvivere la signoria).

L'autorità poi sui figli, sulle mogli e su tutta la famiglia, che suole chiamarsi domestica, si esercita o in grazia degli amministrati, o dell'amministratore o degli amministrati insieme; ma, a rigore, a vantaggio degli amministrati, come la medicina e la ginnastica, se anche per avventura ne risente vantaggio chi esercita l'una e l'altra professione. Niente, infatti, impedisce che il maestro di ginnastica sia talvolta uno di quelli che praticano essi stessi gli esercizi ginnastici, come il pilota 1279 a può essere uno dei viaggiatori. Il pedotriba o pilota ha certo per fine il bene di quelli posti sotto la sua direzione; ma quando si trovi egli stesso nella condizione di costoro, partecipa al vantaggio proveniente dalla sua direzione. Il pilota infatti diventa passeggero, il pedotriba uno di coloro che si esercitano.

Perciò le magistrature, quando la costituzione è fondata sull'uguaglianza perfetta dei cittadini, si richiede che siano esercitate a turno, stimandosi giusto che i cittadini si avvicendino negli oneri, tornando ciascuno a tutelare il proprio interesse, quando ha volto prima le sue cure all'interesse pubblico. Ora, invece, a causa delle utilità che si ricavano dal governo, vi vogliono star sempre, altrimenti che se i magistrati, malaticci per natura, al governo godessero buona salute. Non meno ardente sarebbe a dir vero la corsa verso le magistrature, se l'occuparle avesse la virtú di risanarli.

È manifesto, dunque, che quante costituzioni perseguono la pubblica utilità, si mantengono integre perché praticano la giustizia; ma quante mirano solo al vantaggio dei reggitori, sono viziate, e rassomigliano piuttosto alle degenerazioni delle costituzioni buone. Esse

invero sono informate a spirito dispotico, mentre la città è un'associazione di uomini liberi.

Posti questi principii, rimane a considerare quante sono le forme di costituzione e rilevare le buone. Definite queste, si comprenderà agevolmente quali siano le degenerazioni.

CAP. VI. — *Forme pure di governo e loro degenerazioni.*

Ora poiché costituzione e governo sono termini equivalenti, e il governo è l'autorità sovrana nelle città, è necessario che questa sia nelle mani di uno o di pochi privilegiati, o della maggioranza dei cittadini. E quando o l'uno o i pochi privilegiati o la maggioranza dei cittadini esercitano il loro impero per la comune utilità, queste costituzioni si debbono ritenere perfette; quando invece l'esercitano per privato interesse, sono degenerazioni delle costituzioni fondate sull'impero di un solo o dei pochi o della moltitudine. Poiché o non si debbono ritenere cittadini quelli che partecipano alla vita civile, oppure è necessario che tutti partecipino al vantaggio comune.

Pertanto noi siamo soliti chiamare *regno* quella monarchia che ha di mira il pubblico bene; il governo di pochi che mira pur esso al pubblico bene, *aristocrazia* (o perché il governo è nelle mani dei migliori, o perché in questa costituzione è proposto come fine il maggior vantaggio della città e dei cittadini); quando poi la moltitudine governa pel vantaggio comune, questa democrazia prende il nome generico di tutte le costituzioni, e si chiama *politia*, costituzione per antonomasia.

(Queste denominazioni sembrano ragionevoli: è possibile infatti che uno solo o pochi si distinguano per

1279 b virtú; ma è difficile che tutte le virtú si possano trovare in dose proporzionata quando cresce il numero dei governanti; forse al più la guerresca, la quale si manifesta nelle masse; perciò in questa costituzione la parte guerresca è la dominatrice, e perciò vi hanno parte attiva quelli che posseggono le armi). Sono poi deviazioni da queste costituzioni: la *tirannide* dal principato, l'*oligarchia* dall'aristocrazia, la *democrazia* dalla politia. La tirannide infatti è una monarchia che ha per fine il vantaggio del monarca, l'oligarchia il vantaggio degli abbienti, la democrazia il vantaggio dei nullatenenti: ma nessuna mira all'utilità comune.

CAP. VII. — *Dal contrasto tra oligarchia e democrazia si prende occasione per chiarire che l'origine dello stato non è in una ragione puramente economica, né in quella soltanto della vita comune.*

1280 a, 7 Ora, prima di tutto, bisogna determinare quali caratteri specifici si riconoscano all'oligarchia e alla democrazia, e quale sia il fondamento giuridico dell'una e dell'altra: gli uni e gli altri, infatti, si appellano a un certo diritto: ma l'idea che se ne formano, è parziale e imperfetta, e non arrivano alla comprensione piena di questo diritto assoluto. Per es., il diritto sembra ad essi consistere nell'eguaglianza, e lo è, ma non per tutti, bensí per quelli che veramente sono eguali. E similmente la cosa va per l'ineguaglianza: è un diritto ma non per tutti, bensí per quelli che veramente sono ineguali. Alcuni, a dir vero, prescindono da questa circostanza essenziale le qualità personali che determinano le ragioni dell'eguaglianza o disuguaglianza; e per conseguenza portano un giudizio erroneo. La causa invero di queste false valutazioni risiede nella tendenza a por-

tare giudizio nell'interesse proprio, mentre quasi tutti sono cattivi giudici nell'interesse proprio.

Perciò, poiché il diritto è relativo alle persone, e si applica nello stesso modo alle persone e alle cose, come abbiamo dimostrato nei libri sulla morale, si è d'accordo sull'eguaglianza della cosa, ma vi è controversia sulle persone cui questo criterio d'eguaglianza deve applicarsi, soprattutto per quello che abbiamo detto sopra, che si giudica male nel proprio interesse; e perché gli uni e gli altri facendo un'affermazione parziale di diritto, credono di esprimere il diritto assoluto. Gli uni, infatti, sovrastando agli altri in qualche cosa, per es. nelle ricchezze, stimano di soprastare in tutto; gli altri, essendo eguali perché godono la libertà, stimano di essere eguali in tutto. Non si pone cosí mente al punto vitale della questione.

Se l'associazione si fosse formata a causa delle ricchezze, allora si dovrebbe partecipare alla vita politica in proporzione della ricchezza, sicché la ragione dell'oligarchia sembrerebbe essere salda (non parendo giusto che chi contribuisce una sola mina partecipi agli utili ricavati da cento mine, capitale e interessi, come chi dà tutto il resto della somma). L'associazione umana poi è sorta non solo con lo scopo dell'esistenza, ma di un'esistenza felice materialmente e spiritualmente (altrimenti la città potrebbe essere costituita da schiavi o da animali diversi dagli uomini, mentre né gli uni né gli altri la formano, per non poter partecipare della beatitudine e della vita secondo loro elezione), né a causa dell'alleanza difensiva, né per gli scambi e i servizi che si possono rendere scambievolmente — poiché gli Etruschi e i Cartaginesi e tutti i popoli legati da trattati reciproci dovrebbero essere come cittadini d'una sola città.

Costoro infatti hanno trattati per le importazioni, pel rispetto reciproco, per l'alleanza in caso di guerra. Non 1280b

per questo tuttavia hanno magistrature comuni a tutti, ma ciascuna città ha le sue; né gli uni si preoccupano dell'altezza morale a cui siano gli altri, e nemmeno che non sia malvagio alcuno dei cittadini degli stati legati loro con trattati, ma solo che non si facciano danno reciproco. Invece la cura della virtú e della corruzione politica è còmpito proprio di coloro cui sta a cuore il buon governo. Onde è manifesto che deve aver cura della virtú la città veramente degna di questo nome, e che non sia tale soltanto a parole. L'associazione altrimenti sarebbe simile a un'alleanza militare che differirebbe solo per le condizioni topografiche dalla federazione composta di alleati tra loro lontani. La legge poi sembra una semplice convenzione, e, come ha detto il sofista Licofrone, garantisce i diritti reciproci, ma non è capace di rendere buoni e giusti i cittadini.

Che la cosa sia cosí, è manifesto. Se infatti si concentrassero piú luoghi in uno, e Megara avesse le sue mura a contatto con quelle di Corinto, tuttavia la città non sarebbe una sola: nemmeno se si stabilissero connubii reciproci: eppure questi sono i legami di comunanza piú stretti per l'asssociazione civile. Parimenti nemmeno se si abitasse separati, non tanto però da non poter aver contatto, ma avendo leggi di non danneggiarsi negli scambi, come se uno fosse muratore, l'altro contadino, l'altro calzolaio, e via di seguito, essendo la popolazione di dieci mila uomini: se i rapporti reciproci, dico, si limitassero allo scambio e all'alleanza, non avremmo ancora la città.

Per qual causa? non già perché ai legami dell'associazione mancherebbe la condizione della comunanza locale: poiché se costoro si fossero uniti in associazione (ciascuno tuttavia riguarderebbe la sua casa come la città) e si aiutassero quasi in forza d'un'epimachia contro le aggressioni, nemmeno a queste condizioni si avrebbe

la città — giudicando a rigore — poiché le relazioni degli individui riuniti in consorzio non differirebbero da quelle che li tengono isolati. È manifesto dunque che la città non consiste solo nella comunanza di luogo, e nella garanzia reciproca d'inviolabilità e di scambi: ma queste condizioni debbono essere soltanto il sostrato per l'esistenza della città; e quindi, essendoci, non si ha ancora la città, la quale è associazione formata con lo scopo della felicità per le famiglie e per i gruppi gentilizi, rispondente a tutte le esigenze d'una vita perfetta e bastante a se stessa.

Tuttavia non si giungerà a questo risultato senza che si abiti nello stesso luogo e vi sia il diritto di connubio. Perciò ebbero luogo nelle città imparentamenti e sorsero fratrie, sacrifici e solennità in cui i cittadini convenivano. Queste istituzioni furono effetto del vincolo amichevole che si creava: infatti, la determinazione di vivere insieme è condizionata dalla possibilità di questo vincolo amichevole. Fine adunque della città è il viver bene; e tutte queste circostanze conducono al viver bene. La città è associazione di gruppi gentilizi e di villaggi, associazione costituita in grazia di vita perfetta e sufficiente a se stessa. E ciò è, come osserviamo, vivere felicemente e decorosamente. In grazia appunto delle opere buone, ma non del vivere insieme, ha ragione di essere l'associazione civile. 1281 a

Perciò tutti quelli che contribuiscono sommamente a siffatta associazione, hanno nella vita della città una parte piú cospicua, che coloro i quali, pure essendo eguali o maggiori per libertà e nobiltà di sangue, sono inferiori per virtú civile, o superiori per ricchezza, ma superati in virtú civile. Adunque, che tutti coloro i quali parteggiano per una o per un'altra costituzione affermano solo una parte del diritto, è manifesto dalle considerazioni che siamo venuti facendo.

1283 a, 16 Con buone ragioni rivendicano a sé la capacità delle cariche i nobili, i liberi e i ricchi: è necessario infatti che siano liberi e paghino il censo quelli che partecipano ai diritti civili — poiché non vi potrebbe essere una città composta di soli indigenti, come non ve ne potrebbe essere nemmeno di soli schiavi.

Ma se c'è bisogno di questi due elementi, libertà e ricchezza, occorre anche aggiungere la giustizia e il valore guerriero: poiché senza di essi la città non potrà assolutamente sussistere: cioè senza i primi viene a mancare la condizione essenziale d'esistenza per la città, senza i secondi, la condizione di buona esistenza [1].

CAP. VIII. — *Se convenga esser retti da un ottimo reggitore o da ottime leggi.*

1286 a, 7 Questione fondamentale è questa, se convenga essere retti da un ottimo reggitore o da ottime leggi.

Adunque, i fautori del potere assoluto dicono che le leggi possono tracciare linee generali, non contemplar tutti i casi particolari; e sarebbe quindi indizio d'ingenuità in qualunque disciplina regolarsi secondo prescrizioni fisse. In Egitto, invero, dopo quattro giorni soltanto i medici possono spiegare la loro attività professionale,

---

(1) Sembra a prima vista abbastanza esteriore la concatenazione delle idee espresse in questo brano, poiché l'autore comincia col rilevare l'unilateralità interessata nel concetto di diritto presso quei cittadini che sovrastano o per nobiltà di natali o per ricchezze, e finisce col dire che l'associazione civile è sorta per raggiungere un'esistenza perfetta. Ma l'autore lascia al lettore di rilevar l'anello intermedio, volendo significare che se i ricchi credono d'avere una posizione privilegiata perché tali, debbono supporre che la ricchezza sia la forza cementatrice del consorzio civile e così pel caso della nobiltà. Invece l'associazione civile — pensa Aristotele — è sorta per assicurare una vita felice, sotto tutti gli aspetti, e quindi la ricchezza, la nobiltà dei natali, ecc. debbon avere ragione strumentale per raggiungere questa finalità.

allontanandosi dalle prescrizioni generali (se lo fanno prima, è a loro rischio e pericolo). Perciò è manifesto che la migliore costituzione non è quella affidata interamente alle prescrizioni scritte e alle leggi. Ma anche queste disposizioni generali sono una necessità per quelli che governano. Ed è meglio affidato il governo a chi non è soggetto a passioni che a chi vi è soggetto. La legge non ha passioni: ne ha necessariamente l'anima umana.

Ma forse si potrebbe affermare che quest'inconveniente è alla sua volta compensato dalla maggior attitudine d'un individuo che dalla rigida prescrizione legislativa a risolvere i casi particolari [1]. Tuttavia è manifesto che questo governante debba essere legislatore, e quindi che vi sono in uno stato leggi determinate, la cui sovranità

---

(1) Qui Aristotele mostra i vantaggi del dispotismo, col quale si supererebbero gli ostacoli frapposti dall'applicazione delle leggi, che non possono mai contemplare casi particolari. Vedi *Le Memorie Poetiche di Niccolò Tommaseo* curate da GIULIO SALVADORI (Firenze, Sansoni, 1907), p. 512, in cui, riassumendo il pensiero del Vico e incastrandovi le sue stesse parole, dice (3360 η): « ... allora le leggi son vive quando sono animate da « ragione naturale », cioè illuminate di « quel lume e splendore di che essa ne illumina » che è il vero della coscienza, e con l'intelligenza effettiva e col rispetto delle condizioni e circostanze reali applicate ». Più calzante è il ravvicinamento col *Politico* di Platone, p. 294 *B*: « ... la legge non potrebbe, comprendendo nelle sue prescrizioni l'ideale di eccellenza e di giustizia, prescrivere con esattezza a tutti gli uomini la migliore applicazione; poiché le disuguaglianze degli uomini e delle azioni, e la stessa irrequietezza umana, non permettono di prescrivere in nessuna circostanza disposizioni tassative applicabili a tutti e in eterno ». Ma Aristotele (§ 5, nota 6) prevede i gravi inconvenienti di lasciar a un solo un potere così smisurato, e ritiene che l'azione della moltitudine, benché meno rapida, presenti il vantaggio d'essere più difficilmente accessibile alla corruzione e quello della neutralizzazione reciproca di tutte le passioni inducenti a prevenirle. Egli preferisce così l'aristocrazia al principato, e spiega l'anteriorità del principato sulle aristocrazie con la piccolezza delle antiche città che non avrebbero trovato un numero sufficiente di governanti: spiegazione quanto mai antistorica. Ammesso per ipotesi il fatto che il principato sia preferibile alla pluralità aristocratica, sorge spontaneamente l'obiezione degli inconvenienti che trae seco l'ereditarietà.

deve cessare dove non possono piú avere efficacia, la conservino invece nell'ambito in cui possono ancora averla. Ma ogni volta che la legge non può giudicare interamente e bene, conviene che abbia l'impero uno solo che eccella per merito, o la totalità dei cittadini? Sta il fatto che ora tutti si riuniscono per pronunciare giudizi, trattare insieme le questioni e prendere decisioni, le quali riguardano i particolari. Presi singolarmente, ognuno è peggiore dell'uomo perfetto; ma la città è formata da molti, come un convito collettivo, il quale è più sontuoso di uno privato e semplice. Perciò la moltitudine giudica talvolta meglio che ciascuno preso per sé.

Inoltre la collettività è meno accessibile alla corruzione; e a quel modo che l'acqua in gran copia è piú pura dell'acqua in scarsa quantità, cosí la moltitudine è piú incorruttibile delle piccole consorterie: poiché il giudizio di uno solo dominato dall'ira o da qualsivoglia altra passione può facilmente essere traviato; nella moltitudine tutti dovrebbero adirarsi e commettere eccessi. Ma la moltitudine dovrebbe essere composta totalmente di uomini liberi, che niente operassero contro la legge, se non dove sia necessario metterla da parte. Ora concediamo pure che queste condizioni non si riscontrino facilmente in una moltitudine: ma almeno se la pluralità e come uomini e come cittadini è buona, forse uno solo nel governo è piú incorruttibile, o piuttosto una 1286 b maggioranza di buoni? O non sono manifestamente questi ultimi? Ma, si obietta, tra la moltitudine nascono sedizioni. A quest'obiezione si risponde che le sedizioni non nascono quando la moltitudine ha la stessa probità che quest'unico governante.

Ma se l'impero di molti e tutti buoni si deve chiamare aristocrazia, e l'impero d'un solo principato, sarebbe per le città preferibile l'aristocrazia al principato,

sia che il principe avesse la guardia del corpo, sia che non l'avesse, qualora fosse possibile riunire piú persone egualmente virtuose. E perciò forse nell'antichità prevalse il governo dei re, perché non era frequente trovare uomini di virtú molto superiore, specialmente perché le città erano piccole. Inoltre i popoli conferivano l'autorità regia per gratitudine dei benefici, i quali sono opera degli uomini probi. Nondimeno, poiché avveniva che molti si rassomigliassero per virtú, non sopportarono piú il privilegio d'un solo, ma cercarono di fondare un potere sulla base della collegialità, e stabilirono la repubblica.

Ma poiché, deteriorati i loro costumi, gli uomini rivolsero a utilità privata i beni pubblici, si comprende che nascessero allora le oligarchie, essendo la ricchezza venuta in onore. Quindi passarono alla tirannide, dalla tirannide alla democrazia. Sempre infatti riducendosi il potere in un minor numero per il desiderio d'illeciti guadagni, divenne piú vigorosa la moltitudine che aggredí la fazione al potere e creò la democrazia. Poiché le città diventarono piú grandi, nemmeno era facile che sorgesse una costituzione diversa dalla democratica.

Ma se deve ritenersi il principato come il miglior governo per le città, che bisogna pensare riguardo ai figli dei re? Forse anche alla stirpe dei re va destinato il regno? Se i figli dei re sono di mente e animo inferiore, come talvolta li vediamo, il sistema senza dubbio è dannoso. Ma il sovrano, si dirà, potrà bene non trasmettere l'eredità del trono ai figli. Non è però facile avere questa fiducia: è cosa invece difficile e di virtú superiore alla natura umana.

Ora è venuto il momento di ragionare intorno al re 1287 a che non ha altra legge che la propria volontà, e bisogna procedere a questa ricerca. Quello infatti che si dice re secondo la legge, non dà luogo a un tipo speciale di

costituzione, poiché in tutte le costituzioni è possibile che vi sia una strategia vitalizia, come nella democrazia e nell'aristocrazia; e non è raro davvero il caso che ad un solo si affidi l'amministrazione militare. Una siffatta magistratura c'è tuttora ad Epidammo e ad Opunte: in Opunte invero il potere di questo capo supremo è piú limitato.

Riguardo poi alla monarchia assoluta (e abbiamo questa quando il re impera su tutti secondo la sua volontà) sembra ad alcuni che non sia conforme a natura che ad un uomo solo sia concessa la sovranità su tutti i cittadini, quando la città è formata da eguali: poiché esseri per natura eguali debbono avere gli stessi diritti e la stessa dignità; e quindi, se è dannoso che uomini ineguali abbiano egual nutrimento e lo stesso vestiario, cosí sarebbe ingiusto stabilire questo livellamento per gli onori, ma altrettanto ingiusto sarebbe che uomini eguali avessero inegual trattamento.

Perciò è giusto che nessuno abbia il potere piú di quanto lo subisca, e si alterni la condizione di governante con quella di governato: in ciò consiste la legge; e l'ordine politico si identifica con la legge. È preferibile infatti l'impero della legge a quello di qualunque cittadino: e per questa stessa ragione, se fosse preferibile che parecchi avessero l'impero, bisognerebbe farli guardiani e servi delle leggi; poiché, se è necessario che vi siano alcune magistrature, non per questo è giusto che vi sia uno solo fornito di un potere supremo, quando sono molti a lui simili.

Invero dove la legge non è capace di definire singoli particolari [1], nemmeno un uomo potrebbe definirli.

---

(1) Dopo aver rilevato tutti i vantaggi del sistema in cui i magistrati sono vincolati dalla legge rispetto a quello fondato sulla sovranità regale (vedi 17, § 10), non può prescindere (§ 8) dalla circostanza che la legge

Ma la legge avendo acconciamente educati i magistrati, li dispone a giudicare e ad amministrare con giustizia. E inoltre rende possibile introdurre correzioni, qualora le istituzioni ne siano suscettibili, in base a matura esperienza. La sovranità della legge equivale adunque alla sovranità di Dio e della mente, la sovranità dell'uomo equivale a quella dell'animale: poiché la cupidigia e le passioni traviano, quando sono al potere, anche gli uomini migliori. Ma la legge è intelligenza senza passioni.

A nulla vale poi l'esempio delle arti, che non si possono esercitare in base a prescrizioni fisse, ma è preferibile affidarsi a chi ha pratica professionale. I medici, infatti, non fanno nulla di irragionevole a causa dell'amicizia, ma si procacciano la mercede col guarire i malati. Quelli invece che rivestono magistrature civili sono soliti ad agire o per dispetto o per favore; ed anche riguardo ai medici, quando si sospetta che procurino la rovina d'un malato per guadagno, ubbidendo ai nemici di costoro, allora è lecito ricorrere alle prescrizioni scritte.

Ma i medici quando sono malati chiamano altri medici; i pedotribi altri pedotribi, quando vogliono dare saggio della loro forza, essendo persuasi di non poter scernere il vero in causa propria e sotto la suggestione delle passioni. Quindi è manifesto che, cercando la giustizia, cercano un termine medio. Inoltre le leggi fondate sui costumi sono più salde e versano intorno a cose più importanti che le leggi scritte: sicché, se l'uomo può farsi superiore alle leggi scritte, non si farà superiore alle leggi morali.

Ma nemmeno è facile che uno solo abbia la facoltà di una visione complessiva: occorrerà allora che egli

---

non può formular tutti i casi, e che è impossibile una continua attività legiferatrice, ogni volta che si presentino casi che non sono stati contemplati esplicitamente. Ma, egli aggiunge (§ 9), la moltiplicità dei magistrati aiuta, non impaccia la soluzione di questi casi.

si valga della collaborazione di molti magistrati creati da lui: e allora in che questa moltiplicità originaria di poteri differirà da quella istituita da un unico sovrano? Inoltre, ciò che abbiamo detto anche prima, se è giusto che imperi l'uomo probo perché migliore, due uomini probi sono migliori di un solo. E in ciò si verifica il detto del poeta:

> Marciando insieme due prodi,

e il voto d'Agamennone:

> Dieci vorrei di tali consiglieri.

Intorno ad alcuni casi le magistrature hanno il mandato di giudicare, come fa il giudice laddove la legge non può dare un'indicazione determinata: nei casi, poi, che la legge è capace di determinare, nessuno dubita che la sovranità e il giudizio della legge siano i migliori.

Ma poichè è possibile che, se alcuni casi vengano espressamente contemplati dalla legge, altri sfuggano a ogni formula di essa, è legittima la questione quale impero sarebbe preferibile, quello della legge ottima o dell'uomo ottimo: poiché legiferare ogni volta che bisogna prendere una deliberazione, è tra le cose impossibili. Adunque non si contesta la necessità che l'uomo col suo criterio decida intorno a tali oggetti, ma che decida uno invece di piú.

Ogni magistrato, infatti, bene addestrato nella legge, giudica bene; ma parrebbe strano che un solo individuo con due occhi, con due piedi e due mani, nel suo giudizio e nella sua azione riuscisse meglio di molti, che hanno un numero proporzionatamente maggiore di questi organi. Poiché anche ora i monarchi sono costretti a moltiplicare i loro occhi, i loro piedi, le loro mani, le

loro orecchie, associandosi al potere gli amici: e se non sono amici, non operano secondo il desiderio del sovrano. Se sono amici di lui e della sua autorità, l'amico è simile e pari, sicché se egli crede che questi debbano imperare, stima che gli eguali e simili debbano ugualmente imperare.

Queste sono pressò a poco le riserve dubbiose sollevate riguardo al governo regio. Però non bisogna generalizzare troppo, ma tener sempre presenti le condizioni speciali dei popoli. Vi sono infatti popoli che hanno bisogno per natura d'esser governati da un despota, altri da un re legittimo, altri di avere un governo libero; ed è giusto e giovevole a ciascuno di essi d'avere questi governi: non è però secondo natura il governo tirannico, e tutte le degenerazioni delle altre costituzioni sono tutte contro natura. Ma dalle cose dette appare manifesto che tra i simili e gli eguali non sia né utile né giusto che uno abbia la sovranità su tutti, né, quando non esistano leggi, egli sia come una legge, né quando pure queste leggi vi siano [1].

Cap. IX. — *Causa della diversità delle forme costituzionali è la molteplicità delle classi dei cittadini.*

Costituzione è lo stesso che ordinamento di poteri, e a questi partecipano tutti o secondo le loro sostanze, o secondo un principio d'eguaglianza: cioè, o la partecipazione è proporzionata agli averi, o è comune ai ricchi e ai poveri. È necessario adunque che tante 1290 a, 7

(1) Risorge l'osservatore fornito d'esperienza storica quando nota che ci sono popoli, pei quali non è possibile altro governo che il dispotismo; ma subito ritorna anche il classificatore antistorico quando insiste sul carattere degenerativo, nel senso di successione ai governi puri, di alcuni governi come la tirannide l'oligarchia o la democrazia estrema.

siano le costituzioni quanti i gradi di superiorità o differenza degli elementi sociali.

Sembra però che tutte queste combinazioni si potrebbero ridurre a due principalmente; e come tra i venti gli uni si dicono settentrionali, gli altri meridionali, mentre tutti gli altri sono suddivisioni di questi, cosí anche le costituzioni si riducono a due tipi principali: la democrazia e l'oligarchia; dell'aristocrazia ne fanno una specie dell'oligarchia, e della cosí detta *politia* ne fanno una democrazia, a quel modo che tra i venti lo zefiro deriva dal vento del nord, e l'euro dal vento del sud. Similmente la cosa va per le armonie, come alcuni dicono, poiché anche per esse pongono due tipi principali, l'armonia dorica e la frigia, e chiamano le altre combinazioni a base dorica o a base frigia.

Queste idee, insomma, si è soliti generalmente avere sulle varie forme di governi [1]. Ma piú vero ed esatto è il modo con cui noi abbiamo fatto la divisione: due essendo o una le costituzioni informate a spirito di rettitudine, le altre sono deviazioni di queste; e come in musica i vari accordi derivano da un'armonia ben contemperata, cosí le forme costituzionali da un'ottima costituzione: oligarchiche le piú rigide e piú dispotiche, e democratiche le piú molli e piú rilasciate.

Non bisogna del resto far consistere la democrazia, come alcuni sogliono definirla, senz'altro nella sovranità della moltitudine, poiché anche nelle oligarchie e in qualunque governo la maggioranza è sempre sovrana: né si può far consistere l'oligarchia nella sovranità di pochi. Poiché, se tutti fossero mille e trecento, tra i quali mille ricchi, e costoro non mettessero a parte del potere

(1) Aristotele si richiama alla teoria di qualche scrittore di cose costituzionali, che stabiliva due tipi di costituzioni, l'oligarchia e la democrazia; ma egli, memore di averle considerate come degenerazioni (III v 7 § 1-7), torna a insistere nella sua classificazione.

i trecento poveri, pur essendo liberi e in tutto a loro simili, nessuno potrebbe chiamare questa una democrazia. E similmente anche se poveri fossero pochi, e piú potenti dei ricchi che fossero una maggioranza, nessuno oserebbe vedere in siffatta costituzione un'oligarchia, se tutti gli altri essendo ricchi non partecipassero al potere [1].

Si deve dire piuttosto che vi è la democrazia quando i liberi sono sovrani, l'oligarchia quando sono sovrani 1290 b i ricchi: ma che gli uni siano in maggioranza, gli altri in minoranza, è circostanza accidentale. Liberi infatti sono molti, ricchi pochi. E infatti qualora si distribuissero le cariche secondo la statura, come si dice avvenire in Etiopia, o la bellezza, si avrebbe l'oligarchia. Poiché piccolo sarebbe il numero dei belli o dei grandi.

Nondimeno non si possono determinare con sufficiente rigore le varie forme di costituzione con queste sole caratteristiche di potenza e di libertà: ma poiché in maggior numero sono gli elementi della democrazia e dell'oligarchia, bisogna ancora pensare che né, se i pochi liberi potessero esercitare l'impero su molti non liberi, avremmo l'oligarchia, come in Apollonia sul Ionio e in Tera (in ciascuna di queste città tenevano le magistrature quelli che si distinguevano per nobiltà e per primi fondarono le colonie); né se avessero l'impero i ricchi a causa della prevalenza numerica, vi sarebbe democrazia, come anticamente in Colofone (colà infatti il maggior numero possedeva grandi sostanze prima che scoppiasse la guerra contro i Lidi): ma vi è democrazia quando i liberi e poveri, che sono in maggior numero, son padroni del potere; oligarchia, quando sono invece padroni del potere i ricchi e nobili, che son pochi.

---

(1) Qui Aristotele fa un'ipotesi che storicamente non si è mai avverata: che i ricchi siano in numero inferiori ai poveri.

Che dunque le costituzioni possano essere numerose e per qual causa, l'abbiamo già detto: ma che siano in numero maggiore di quelle che abbiamo menzionate, e quali siano e da qual causa si debba ripetere la loro struttura, diremo partendo dal principio che abbiamo stabilito. Riconosciamo infatti che ogni città non ha un solo elemento, ma molteplici: se noi, per esempio, volessimo descrivere tutte le specie del mondo animale, prima dobbiamo definire quali organi deve necessariamente avere ciascun animale: ad es., alcuni organi sensori e quelli ricettivi e digestivi, quali la bocca e il ventre, e inoltre quelli motori.

Se pertanto vi fossero solo questi organi, ma intercedessero tra loro delle diversità (intendo fare l'ipotesi che vi fossero piú specie di bocche, di ventri, e di organi sensori e motori), il numero di queste combinazioni moltiplicherebbe necessariamente le specie d'animali (non è infatti possibile che nella specie d'animali si ritrovino piú specie di bocche e piú specie d'orecchi): e quando queste combinazioni siano effettuate, tutti i possibili accoppiamenti produrranno specie d'animali quanti sono gli accoppiamenti delle parti necessarie. Lo stesso avviene delle forme politiche di cui abbiamo discorso.

Poiché la città non consta di un solo elemento ma di molti, come è stato spesso rilevato. Vi è dunque una 1291 a classe numerosa, quella dei contadini, che fornisce il nutrimento, secondariamente quella degli operai meccanici (e senza questa classe è impossibite che le città vengano abitate: di queste arti le une debbono soddisfare le piú necessarie esigenze della vita, altre invece hanno lo scopo di procurare il godimento e comodità); il terzo elemento della città è quello mercantile (cosí si chiama la classe dedita alle vendite, alle compre, ai commerci, grandi e minuti), la quarta è composta dei teti,

la quinta dei guerrieri, della quale nessuna è piú necessaria, se non si vuole diventare soggetti agli aggressori. È infatti impossibile che meriti il nome di città quella che per natura è prona alla schiavitú [1]. La città infatti è un ente che basta a se stesso, lo schiavo no.

Perciò nella repubblica di Platone questa questione è stata trattata con splendore di ingegno, ma non con forza probativa. Socrate, infatti, quivi afferma che la città risulta da quattro elementi costitutivi, il tessitore, il contadino, il calzolaio e il muratore: poscia, non ritenendo sufficiente la cooperazione di costoro, aggiunge il fabbro, il pastore, il negoziante all'ingrosso e il negoziante al minuto. E questo sarebbe il contingente del primo aggruppamento in città, quasi che ogni città si costituisse con lo scopo di soddisfare i bisogni materiali, e non di realizzare un bene morale, e avesse bisogno nella stessa misura dell'opera di calzolai e di quella di contadini.

Socrate [2] inoltre non accorda alla sua città i difensori prima che, accresciuto il suo territorio e venendo a contatto con quello della città vicina, sia costretta alla guerra. Ma anche in questi quattro elementi, e quanti si vogliono partecipanti, è necessario che vi sia alcuno il quale renda giustizia e determini ciò che è giusto. Se dunque si ammette che l'anima fa parte dell'animale a maggior titolo che il corpo, anche delle città bisogna ammettere che gli elementi piú nobili stiano al di sopra di quelli che debbono provvedere al necessario sostentamento: voglio dire la classe dei guerrieri e dei giudici, nonché quella dei deliberanti; dov'è riposta la funzione del senno politico della città. Niente poi interessa al nostro ragionamento che tutte queste funzioni siano compiute da

(1) La prima condizione è quella della libertà per i cittadini.

(2) Confutazione della teoria platonica sugli elementi di ciascuna città.

individui diversi o dalle stesse persone: poiché i medesimi sono agricoltori e prestano nello stesso tempo servizio come opliti.

Pertanto, se questi sono gli elementi delle città, l'elemento guerriero manifestamente è uno di quelli indispensabili per l'esistenza delle città. Aggiungerei una settima classe, quella che presta servizio con le proprie sostanze, cioè i ricchi. Ottava la classe che si consacra all'opera del magistrato, poiché non può sussistere città senza magistrati. È necessario, adunque, che vi siano alcuni che possano esercitare le magistrature, o prestando anche con proprio dispendio l'opera propria continuamente o secondo un certo turno. E infine sono da ricordare quelli a cui abbiamo già distintamente accennato, destinati gli uni a deliberare, gli altri a comporre con le loro sentenze le controversie dei litiganti. Se 1291 b dunque le città debbono essere così organizzate, e questa organizzazione è buona e giusta, è necessario che vi siano persone dotate di capacità e virtú politica.

Sembra a molti possibile che tutte le funzioni politiche siano adempiute dalle stesse persone, potendo essere i medesimi e guerrieri e agricoltori e artigiani, e le stesse persone membri di corpi deliberativi e giudicanti, rivendicando tutti a sé la capacità e stimando di poter esercitare la maggior parte delle magistrature: ma è impossibile che le stesse persone siano povere e ricche. Perciò sembrano questi essere soprattutto gli elementi costitutivi delle città, i poveri e i ricchi. E ancora per essere gli uni pochi e gli altri molti, sembra che questi rappresentino le classi antagonistiche negli elementi della città. Perciò fondano la differenza delle costituzioni secondo la prevalenza degli uni o degli altri, e due sembrano essere le costituzioni tipiche, la democrazia e l'oligarchia. È stato già detto che molte sono le specie di costituzioni e quali siano motivi di questa pluralità.

CAP. X. — *La politia come la forma migliore di governo perché riassume i vantaggi dell'aristocrazia e della democrazia, e ne evita i difetti.*

Ora bisogna ragionare intorno alla politia.

Piú manifesta infatti apparirà la natura di questa forma di governo, dopo aver determinati i caratteri dell'oligarchia e della democrazia. Vi è, dunque, un uso ormai stabilito di chiamare politie quei governi che inclinano alla democrazia, e quelli che inclinano all'oligarchia piuttosto aristocrazie, perché l'educazione e la nobiltà accompagnano quasi sempre l'agiatezza. Inoltre i facoltosi sembrano forniti di quei vantaggi, il raggiungimento dei quali è per gli altri uno stimolo alla prevaricazione, laddove essi riescono a guadagnarsi la riputazione di virtú e di nobiltà.

Poiché dunque l'aristocrazia deve assicurare la preminenza ai migliori tra i cittadini, si è generata l'opinione che le oligarchie si compongono di cittadini virtuosi. Sembra, ora, essere tra le cose impossibili che sia governato da buone leggi uno stato in cui dominano non i migliori, ma i peggiori elementi; e similmente che sia governata da migliori elementi la città che non è governata da buone leggi. Non si può d'altra parte chiamare governo a base di buone leggi, quello in cui le leggi esistono, ma non sono osservate. Perciò bisogna ritenere che il governo a base di buone leggi abbia da una parte per condizione l'ossequio alle leggi esistenti, dall'altra l'esistenza di buone leggi, alle quali occorre rimanere fedeli: (si può infatti obbedire anche a cattive leggi). La bontà delle leggi poi si può intendere in due modi: o relativamente alle circostanze, o assolutamente. 1294 a

L'aristocrazia, secondo il giudizio dei piú, consiste nella ripartizione degli onori in ragione della virtú: poiché carattere distintivo dell'aristocrazia è la virtú, dell'oligarchia la ricchezza, del governo popolare la libertà (in tutti e tre questi tipi di governo principio fondamentale è la prevalenza delle maggioranze: poiché tanto nell'oligarchia quanto nell'aristocrazia e nella democrazia, la validità delle deliberazioni è condizionata dall'assenso della maggioranza di coloro che partecipano del governo). Nella maggior parte degli stati si fa, adunque, pompa del nome di politia: poiché si cerca di contemperare i diritti dei ricchi e dei poveri, della ricchezza e della libertà. Quasi dappertutto, infatti, gli agiati passano per cittadini eletti.

Ma poiché tre sono gli elementi del consorzio civile che si disputano la parità di partecipazione al governo, la libertà, la ricchezza e la virtú (poiché il quarto che chiamano nobiltà segue necessariamente ambedue gli altri, provenendo la nobiltà da ricchezza antica e da virtú), è manifesto che bisogna chiamare politia la costituzione risultante dalla contemperanza di questi due elementi, dei facoltosi e degli indigenti (1); quella risultante dalla contemperanza dei tre elementi, aristocrazia, con piú diritto di ogni altra, eccetto la prima e la vera forma di governo ideale, piú degna di questo nome. Abbiamo dunque dimostrato che vi sono altre forme di costituzione oltre la monarchia, la democrazia e l'oligarchia: quali siano queste, in che differiscano tra loro le aristocrazie, e le politie dall'aristocrazia, pur non essendo molto dissimili l'una dall'altra, è ora manifesto.

---

(1) Questa definizione della politia riposa sopra un'astrazione; artificiale è poi l'attribuzione della virtú all'aristocrazia come un coefficiente; ma poco dopo (vedi sotto) si corregge dicendo che questa costituzione non si può realizzare.

Cap. XI. — *La forza della politia è nella classe media.*

Si deve ora ricercare quale sarà la migliore costituzione, e quale sarà il miglior sistema di vita per la maggior parte delle città e degli uomini, non alla stregua di una virtú superiore alla consueta, né a quella di un'educazione che abbia bisogno di una buona disposizione naturale e di un fortunato concorso di circostanze, né a quella d'un governo ideale; ma a quella d'una vita cui tutti possono partecipare, e d'una costituzione che possa venire attuata in molte città. 1295 a, 5

Poiché quelle che chiamano aristocrazie, intorno alle quali abbiamo parlato, o non sono realizzabili nella maggior parte delle città, o si avvicinano alla cosí detta politia. Perciò bisogna parlare di ambedue come di una e medesima forma. La valutazione di tutte queste istituzioni dipende dagli stessi elementi di giudizio. Poiché, se è giusto l'aforisma da noi formulato nell'Etica, che la vita felice è quella secondo virtú, priva di impedimenti, e la virtú è nel mezzo, in tal caso la vita che toccherà questa mèta, accessibile ad ognuno, è la migliore.

E questi termini medesimi di virtú e di vizio sono necessariamente caratteristici della città e della costituzione. Poiché la costituzione è la vita della città. In tutte le città, adunque, vi sono tre classi, quella dei molto ricchi, quella dei molto poveri, e la terza formata di quelli di fortune mezzane. Poiché, adunque, si conviene che la moderazione e la media rappresentino il meglio, è manifesto che tra gli strumenti di prosperità civile il piú efficace sia quello fornito dalle fortune mezzane, poiché l'uomo in questa condizione di vita piú facilmente ubbidirà ai dettami della ragione. 1295 b

All'incontro, è difficile che vi si uniformino uomini di qualità morali o forza o nobiltà o ricchezza superiori,

o viceversa poverissimi, o debolissimi e disonesti. Di queste due ultime genie infatti gli uni si comportano come tracotanti e facinorosi, gli altri come perversi e delinquenti volgari: i misfatti degli uni sono occasionati da petulanza baldanzosa, quelli degli altri invece da meschina malignità. Costoro rifuggiranno dai pubblici poteri, né avranno mai una iniziativa: i difetti dei primi e quelli di questi ultimi sono egualmente dannosi al consorzio civile.

Oltracciò quelli che hanno sovrabbondanza di prosperità, di forza, di ricchezze, di aderenze e di altre simili condizioni favorevoli, non vogliono né sanno obbedire (e contraggono sin da fanciulli questa repugnanza, poiché a causa della mollezza in cui sono educati non hanno abitudine ad obbedire neanche ai maestri), gli altri invece per la penuria di questi mezzi si trovano in uno stato di eccessiva degradazione: sicché questi ultimi non sanno comandare, ma ubbidire da schiavi, e i primi non sanno ubbidire in nessun modo, ma esercitare un impero da despoti.

In questo modo la città verrebbe a comporsi di padroni e di schiavi, non di uomini liberi: di gente che odia e di gente che disprezza: il che è molto contrario all'amore che cementa l'associazione civile; poiché l'associazione è fondata sull'amicizia; e coi nemici non si vorrebbe nemmeno fare strada insieme. Le città debbono invero essere composte di elementi quanto piú è possibile tra loro eguali e omogenei: il che si riscontra soprattutto nella classe media. Ne consegue, dunque, che il miglior governo sarà quello della città in cui prevale la classe media, che è l'elemento naturale della comunanza civile.

Nelle città questa classe media è quella che meno di ogni altra sente minacciata la propria esistenza: poiché né i cittadini appartenenti ad essa come i poveri

sono invasi da cupidigia degli altrui averi, né altri da cupidigia degli averi di costoro, come i poveri desiderano le fortune dei ricchi: e perciò passano la loro vita tranquillamente per non essere oggetto di insidie e per non tenderle. Perciò bene Focilide esprimeva questo suo voto:

> La miglior condizione è quella media,
> e tal posto voglio io nella città.

È cosí manifesto che l'associazione civile migliore è quella di uomini di mezzana fortuna, e si ritiene che siano ben governate quelle città nelle quali la classe media sia numerosa e piú forte di ambedue le altre: se no, di una delle due parti. Aggiunta infatti una di esse, potrà far pendere la bilancia da una parte e impedire gli eccessi contrari: perciò a somma fortuna si deve ascrivere se coloro i quali esercitano i diritti di cittadini abbiano una sostanza media, ma sufficiente, poiché dove gli uni posseggono troppo, gli altri nulla, o si va alla de- 1296 a mocrazia estrema, o all'oligarchia esclusiva, o alla tirannide per gli eccessi commessi da ambe le parti. Poiché la tirannide ha origine o da sfrenata democrazia o dall'oligarchia: molto minore è la sua probabilità di sorgere tra le costituzioni medie o le temperate. Diremo la causa in seguito quando tratteremo delle trasformazioni delle costituzioni.

Ma che la costituzione fondata sulla classe media sia la migliore, è evidente, poiché ha il privilegio di non essere soggetta a turbamenti: quando infatti la classe media è estesa, non avvengono se non scarsamente cospirazioni e rivolte di cittadini. E le grandi città van meno soggette a turbamenti, appunto per la forza numerica della classe media: nelle piccole città invece è facile che tutto il popolo si divida in due campi, di

guisa che non si lasci una zona intermedia, e tutti siano o facoltosi o diseredati. Le democrazie sono piú sicure delle oligarchie e piú durevoli appunto per i cittadini di ceto medio: infatti in maggior numero — e piú largamente nelle democrazie che nelle oligarchie — i cittadini partecipano al potere e quando, essendovi difetto di cittadini della classe media, gli indigenti per ragion di numero hanno il sopravvento, ne nasce subito malessere civile e rovina.

Come prova di queste nostre affermazioni valga il fatto che i migliori legislatori uscirono dalla classe media. Solone infatti proveniva da questa (come appare dalle sue poesie) e Licurgo (poiché non era re) (1), e Caronda, e piú o meno quasi tutti gli altri. — Per queste considerazioni s'intende che il maggior numero delle costituzioni o è ordinata a democrazia o ad oligarchia. Essendo infatti poco numeroso il ceto medio, qualunque delle due parti prevalga, sia quella dei ricchi sia quella del popolo, trapassando i confini del giusto, traggono a sé il governo, sicché ne risulta o una democrazia o un'oligarchia.

Oltracciò, poiché avvengono tumulti e battaglie tra il popolo e gli abbienti, quali si voglia di essi riescano a comprimere la parte contraria, non instaurano una costituzione fondata sull'equità e l'uguaglianza, ma si arrogano come premio della vittoria la prevalenza nel governo, e gli uni instaurano la democrazia, gli altri l'oligarchia. Inoltre gli stati stessi che in Grecia esercitarono l'egemonia, instaurarono sull'esempio delle loro città democrazie o oligarchie, non avendo riguardo all'utile pubblico, ma ai loro interessi faziosi.

---

(1) L'esempio di Licurgo, se anche fosse esistito realmente, non calza affatto, perché un membro della famiglia reale non appartiene alla classe media.

Pertanto o non è stata mai instaurata la costituzione fondata sulla classe media, o poche volte e presso pochi [1]. Poiché in tutte le città che ebbero l'egemonia della Grecia non sorse se non un uomo solo [2], il quale si persuadesse a largire questa costituzione; e già nelle città non tardò a pronunciarsi la tendenza contraria all'eguaglianza, ma o quella d'imperare o quella di sopportare 1296b la dominazione altrui. Quale sia, adunque, la migliore costituzione e per quali ragioni, è chiaro da quanto abbiamo detto. Delle altre costituzioni, poiché ammettiamo la pluralità delle democrazie e delle oligarchie, non è difficile, ora che abbiamo determinata la migliore, vedere a quale si debba assegnare il primo posto, a quale il secondo, e via dicendo, conformemente alla bontà o ai difetti di ciascuna. Sarà infatti necessariamente migliore quella costituzione che a questa soprattutto si avvicini, e peggiore quella che piú se ne allontana, volendo, s'intende, ragionare sui fatti e non per ipotesi. E per ipotesi dico, perché se una costituzione è preferibile per alcuni, niente impedisce che per altri sia preferibile un'altra costituzione.

Cap. XII. — *Divisione e ordinamento dei poteri nello stato.*

Sono tre gli elementi di tutte le costituzioni, intorno ai quali il saggio legislatore deve studiare quel che ridonda a utilità di ciascuna città. Ora, se questi tre elementi saranno sani, la costituzione necessariamente

(1) Si vede che anche questa classe media è un'astrazione, e cosí Aristotele senza accorgersene distrugge la sua teoria delle degenerazioni costituzionali.

(2) Chi sia quest'unico uomo che largisse la perfetta politica, non siamo in grado di stabilire.

funzionerà bene, e cosí la differenza tra costituzione e costituzione si ridurrà a una differenza tra ciascuno de-1298 a gli elementi che tra loro si corrispondono. Di questi tre elementi uno è quello che delibera sugli affari pubblici, il secondo quello concernente le magistrature (cioè la loro natura, le loro competenze, le norme per coprirle), il terzo il corpo giudiziario. L'elemento che delibera è sovrano nelle decisioni sulla guerra e sulla pace, sulla conclusione delle alleanze e sulla loro rottura; sulle leggi, sulla morte, l'esilio e la confisca, sulla scelta dei magistrati e sul controllo della loro gestione.

È necessario poi che o si rimettano a tutti i cittadini tutte queste decisioni, o tutte solo ad alcuni (p. es. ad una o piú magistrature), oppure a questi la decisione di certi affari, a quelli di certi altri, oppure rimettere quella di alcuni all'universalità dei cittadini, quella di altri solo a una parte di essi. Pertanto la partecipazione di tutti nella decisione di tutti gli affari è conforme ai principii democratici; e il governo popolare aspira infatti a questa eguaglianza.

Molteplici sono però i modi di questa partecipazione universale al governo: uno è quello in cui si esercita questo diritto non da tutti insieme, ma secondo certe ripartizioni e avvicendamenti (come nella costituzione di Telecle di Mileto: in altre costituzioni poi deliberano i collegi dei magistrati, ma tutti possono giungere a queste magistrature a turno dalle tribú e dalle loro sottodivisioni, finché siasi compiuto il ciclo), e le riunioni avvengono solo per stabilire le leggi, risolvere le questioni costituzionali e per ascoltare le prescrizioni dei magistrati.

Un altro modo di partecipazione universale è quello di convenire in massa, ma solo per la scelta dei magistrati, a fine di sancire le leggi proposte, deliberare

sulla pace e sulla guerra, ascoltare i rendiconti dei magistrati, mentre per tutti gli altri affari dovrebbero deliberare speciali magistrati, siano essi designati a sorte, siano elettivi. Un altro modo ancora di partecipazione universale è quello, secondo cui i cittadini convengono per l'elezione dei magistrati e il rendimento dei conti, per la dichiarazione di guerra e la stipulazione di alleanze, mentre tutti gli altri affari dovrebbero regolarli apposite magistrature elettive, e queste dovrebbero essere esercitate da quelli che hanno speciali attitudini.

Un quarto modo di partecipazione universale consiste nel far deliberare tutti i cittadini su tutti gli affari, rimettendo ai magistrati non le decisioni, bensí il lavoro preparatorio per l'assemblea popolare secondo il tipo estremo di democrazia ora in onore, corrispondente in ragione d'antitesi all'oligarchia dinastica e alla monarchia tirannica. Questi sono tutti gli aspetti della democrazia.

La potestà di decidere su tutte le questioni riservata solo ad alcuni è proprio dell'oligarchia. E anche dell'oligarchia vi sono parecchie gradazioni. Quando infatti l'eleggibilità è fondata su censo modico, e quindi molti siano eleggibili per questa modicità; quando i cittadini non facciano mutamenti dove la legge vieta di farli, ma si uniformino ad essa; quando è permesso a chi possiede il censo richiesto di partecipare al potere, si ha, è vero, l'oligarchia; ma un'oligarchia civile per la sua moderazione. Quando invece non partecipano tutti alle deliberazioni, ma solo quelli scelti a base di un'elezione di secondo grado, ed esercitano la magistratura secondo la legge, ma allo stesso modo che nella costituzione testé accennata, il governo è oligarchico. Quando però coloro che hanno in mano il potere deliberativo si eleggono nella loro cerchia, si trasmettono il potere per via

d'eredità e sono arbitri nel legiferare, quest'ordinamento sarà rigidamente oligarchico.

1298 b Quando invece, di alcuni affari, come intorno alla guerra e alla pace o al rendimento dei conti, giudicano tutti, degli altri i magistrati e proprio quelli elettivi, la costituzione è aristocratica. Se di certi affari decidono magistrati elettivi, di altri magistrati sorteggiati, sia che vengano sorteggiati dalla massa, sia che vengano sorteggiati tra una lista di eletti e di alcuni altri affari decidano insieme magistrati eletti e sorteggiati, abbiamo un sistema in parte aristocratico, in parte repubblicano moderato. Questi sono adunque i modi di funzionamento del corpo deliberante nelle varie costituzioni, e ciascun governo lo regola secondo le norme che abbiamo enumerate.

E gioverebbe alla democrazia, degna soprattutto di questo nome (parlo di tale democrazia nella quale il popolo è anche al disopra delle leggi), a fine di meglio deliberare, far quello che si pratica pei tribunali nelle oligarchie (queste infatti stabiliscono se non vi prendono parte, una multa a quelli di cui si vuole la partecipazione ai tribunali, affinché vi partecipino; nelle democrazie invece si fissa un'indennità agli indigenti); e parlo anche per le assemblee popolari (deliberano infatti meglio tutti insieme, il popolo con gli ottimati e gli ottimati col popolo): e sarebbe utile altresí che i deliberanti fossero scelti o sorteggiati dalle due parti, come pure, se gli uomini del popolo soverchiassero per numero i cittadini capaci, non dare a tutti l'indennità, ma a un numero di poveri pari ai ricchi ed eliminare la parte in piú.

Nelle oligarchie poi conviene o aggregarsi alcuni della moltitudine, o istituendo una magistratura quale si trova in alcune oligarchie, quella chiamata dei probuli o nomofilaci, trattare le questioni intorno alle quali

costoro hanno anticipatamente portato il loro esame (cosí il popolo ha parte alle deliberazioni, e nello stesso tempo non potrebbe sovvertire i fondamenti della costituzione; si potrebbe ancora accordare al popolo o la sanzione dei medesimi progetti elaborati dai magistrati, o gli si potrebbe impedire di decidere in senso contrario a progetti presentatigli; oppure si può accordare al popolo potere consultivo, lasciando il deliberativo ai magistrati) e fare l'opposto di quel che si pratica nelle *politie*: occorre cioè che il popolo abbia facoltà di assolvere, non di condannare; rimettendo la decisione suprema ai magistrati. Nelle *politie* invece si verifica proprio il rovescio di questo sistema; essendo la deliberazione dei pochi, in caso d'assoluzione, inappellabile; in caso di ripudio, ci si appella e davanti alla moltitudine. Basta ora riguardo al corpo deliberativo, vero sovrano dello stato.

Attinente a questi punti che abbiamo trattati, è la distribuzione delle magistrature: poiché anche questa parte della costituzione contiene molte questioni importanti, come il numero delle magistrature, le loro competenze, la durata di ciascuna (in alcune città infatti durano sei mesi, in altre meno ancora, in altre un anno: in altre sono anche di piú lunga durata), l'opportunità di farle vitalizie o diuturne o né l'una cosa né l'altra, la possibilità che gli stessi individui vengano piú volte eletti alla stessa carica o la disposizione che il medesimo individuo non possa rivestirla due volte, ma solo una. 1299 a

Importante è ancora la questione riguardante il reclutamento dei magistrati, cioè, da quali elementi si traggano, da chi vengano eletti, e in che modo. Poiché intorno a tutti questi punti occorre poter determinare le possibili varietà dei sistemi, e poscia procedere agli adattamenti secondo l'indole delle costituzioni. Neppure

è facile determinare i caratteri specifici delle magistrature: poiché l'associazione civile richiede molteplici autorità: e perciò né tutti gli ufficiali eletti, né tutti i sorteggiati si possono a rigore chiamare magistrati: in primo luogo, per es., debbono escludersi i sacerdoti (hanno infatti mansioni diverse dalle politiche), i coreghi, gli araldi e gli ambasciatori, i quali, benché eletti, non sono magistrati.

Le funzioni pubbliche hanno importanza politica: alcune si esercitano su tutti i cittadini in una qualche sfera d'azione, come il generale l'esercita sui soldati, o sopra una categoria ristretta, come il gineconomo e il pedonomo sulle donne e i fanciulli: altre sono di carattere amministrativo (spesso infatti eleggono i distributori dell'annona): altre sono servili, e a queste prepongono, se sono facoltosi, gli schiavi. Magistrature, per dirla in breve, si debbono chiamare soprattutto quegli uffici cui è riservato di deliberare intorno a taluni argomenti, decidere, prescrivere; nell'imperio soprattutto consiste il carattere della sovranità. Ma tutte queste questioni niente per cosí dire importano nella pratica (non ancora infatti si è pronunciato un verdetto nella controversia su questo nome); ma hanno certo un valore teoretico.

Si potrebbe ora indagare quali e quante sono le magistrature necessarie all'esistenza d'una città, quali le non necessarie, ma utili pel retto funzionamento del governo; queste considerazioni valgono per ogni costituzione, ma specialmente per quelle delle piccole città: poiché nelle grandi città è possibile e necessario che ogni magistrato abbia la sua competenza (quando infatti molti sono i cittadini, è possibile che molti possano giungere alle magistrature, sicché gli uni per molto tempo abbiano ad esserne lontani, altri esercitarla una volta sola; ed è d'altra parte meglio che ciascun affare abbia

chi ci si consacri con tutte le forze, piuttostoché sia distratto da molteplici occupazioni).

Nelle piccole città all'incontro bisogna concentrare 1299 b in poche mani molte magistrature, (poiché a causa della scarsezza d'uomini è difficile che ci possano essere molti magistrati: infatti dove trovare un numero sufficiente per surrogarli?). Talvolta, poi, le piccole città hanno bisogno delle stesse leggi e delle stesse magistrature che le grandi: senonché le grandi città ne hanno bisogno di frequente: le piccole soltanto a lunghi intervalli. Perciò nulla impedisce di affidare ai magistrati molteplici mansioni (poiché non si intralceranno reciprocamente), e per ciò che riguarda la scarsezza d'uomini si creano le magistrature a molteplici funzioni come le lanterne con fusti di lance.

Se pertanto possiamo dire quante magistrature saranno necessarie per la città, e quante, pur non essendo strettamente necessarie, è tuttavia opportuno che vi siano, sarà piú facile mostrare quali magistrature si potranno fondere in una sola. Conviene poi non trascurare, quali affari conviene che secondo le condizioni locali siano affidati alle cure di molte magistrature; e quali dappertutto a una sola: per es., se per il buon ordine nella piazza del mercato ci debba essere un agoranomo, in altro luogo un altro magistrato, o dappertutto lo stesso; e se la distinzione debba esser fatta secondo la natura delle mansioni, o secondo le persone sulle quali questa mansione si esercita; se, per es., una sola persona deve provvedere all'ordine in generale, oppure una deve aver cura delle donne, un'altra dei fanciulli.

Anche riguardo ai vari tipi di costituzioni, si può far questione se debba variare relativamente a ciascuna la natura delle magistrature o no: per es., se nella democrazia, nell'oligarchia, nell'aristocrazia e nella mo-

narchia abbiano ugual potere le stesse magistrature, benchè non composte di eguali e simili elementi; cioè nelle aristocrazie di uomini colti e ben educati, nelle oligarchie di ricchi, nelle democrazie di liberi; oppure se alcune siano diverse secondo la varietà delle costituzioni, e in alcuni luoghi le medesime siano utili e in alcuni altri facciano diversa prova. (Infatti qui potrebbe convenire che si esercitassero sopra una sfera ampia, là sopra una sfera ristretta). Nondimeno vi hanno magistrature particolari, come quella dèi probuli, la quale non è democratica, ma è democratica la bule. È necessario infatti che sia questo un tale ufficio che abbia cura di elaborare leggi per il popolo, affinché questo possa badare alle sue occupazioni; e questa magistratura, se composta di pochi, è oligarchica; poiché d'altra parte i probuli sono necessariamente pochi di numero, costituiscono un'istituzione oligarchica. Ma quando vi sono ambedue queste magistrature — i probuli e la bule — i probuli esercitano una specie di sindacato sulla bule; poiché i probuli sono un'istituzione oligarchica, i buleuti un'istituzione democratica.

Ma nelle democrazie, in cui il popolo viene radunato per trattare di tutti gli argomenti, si distrugge la 1300 a forza della bule. E ciò suole accadere, quando siano indennizzati con larghezza i membri dell'assemblea. Poiché, potendo rimanere inoperosi, si riuniscono spesso e decidono essi ogni cosa. Il pedonomo, poi, il gineconomo e qualunque altro magistrato cui sono affidate mansioni simili, è un'istituzione aristocratica, non democratica (come infatti sarebbe possibile impedire alle mogli degli indigenti uscire di casa?), e nemmeno si può dire oligarchica (poiché le donne degli oligarchi vivono nel lusso e nella licenza).

1300 b, 13 Delle tre funzioni del governo resta ora da esaminare l'ordinamento giudiziario, e, in armonia col

metodo da noi tenuto, conviene enumerarne le varie forme. Ora, proprio in questi tre punti si deve far consistere la varietà dei tribunali: la composizione di essi, l'oggetto della loro competenza e il modo di sceglierli. Quanto alla composizione, mi spiego: occorre vedere se i giudici possano venir reclutati dalle masse senza eccezione, oppure solo tra alcuni prescelti: quanto all'oggetto della loro competenza, bisogna vedere quante specie di tribunali vi siano: quanto al modo di sceglierli, bisogna vedere se per sorteggio o per elezione. Prima di tutto, indaghiamo quante sono le specie dei tribunali. Per numero sono otto: uno controlla, un altro giudica sui pubblici danni, un terzo sui delitti contro la sicurezza pubblica, un quarto risolve le controversie che sorgono tra i magistrati e i privati per le multe e punizioni, un quinto si occupa dei contratti privati d'una certa gravità; e oltre a questi vi sono tribunali che giudicano per gli omicidi e per le questioni relative ai rapporti coi forestieri.

Ora, le specie dei giudizi per omicidi, sia che vengano trattati avanti agli stessi giudici, sia avanti a giudici diversi, versano intorno agli omicidi intenzionali e intorno a quelli involontari, a quelli in cui si è d'accordo nel fatto, ma si dubita circa la legittimità dell'uccisione; e in quarto luogo intorno alle accuse mosse a coloro che, esiliati per omicidio, tornano in patria per discolparsi: come ne abbiamo l'esempio pel Freatto in Atene; ma siffatti tribunali in ogni tempo sono stati pochi, e solo nelle grandi città: il tribunale per gli stranieri ha due sezioni, l'una giudica le controversie degli stranieri tra di loro, l'altra quelle tra stranieri e cittadini. Oltre poi a tutti questi tribunali ve ne ha di quelli che giudicano delle questioni di poco conto, per es. del valore di una dramma, di cinque dramme o poco più. Importa infatti che an-

ch'esse abbiano una decisione, ma non si presentano dinanzi a una moltitudine di giudici.

Ma basta sui tribunali per gli omicidi e per le controversie con forestieri: parliamo dei tribunali civili, che se non sono bene ordinati, danno origine a discordie e sovvertimenti costituzionali. È necessario, poi, che coloro i quali sono sollevati alla funzione di giudici per elezione o per sorteggio, o tutti giudichino intorno a tutte le questioni ben distinte, o tutti intorno a tutti gli argomenti, essendo alcuni tribunali costituiti per sorteggio, altri per elezione; o intorno ad alcune delle medesime questioni, alcuni giudici debbano essere eletti, 1301 a altri sorteggiati. Questi adunque sono quattro modi di costituire i corpi giudicanti dall'universalità del popolo; altrettanti sono quelli che ci corrispondono nel sistema a base di limitazione. Alla sua volta, infatti, i giudici prescelti tra un numero limitato giudicheranno intorno a tutte le cause; o possono essere sollevati alla loro dignità per sorte tra pochi prescelti e giudicheranno similmente intorno a tutte le cause: o possono esservi sollevati in alcuni casi per elezione, in alcuni per sorte, e giudicheranno del pari intorno a tutte le cause; o alcuni tribunali saranno formati nello stesso tempo per elezione o per sorteggio. Queste, come si disse, sono le forme corrispondenti a quelle dette sopra.

Inoltre i medesimi tribunali possono venir combinati: quelli tratti da tutti i cittadini, quelli tratti da alcuni, quelli formati in entrambi i modi: per es. lo stesso tribunale può essere composto di giudici scelti tra tutti, di giudici scelti da alcuni e con l'elezione o col sorteggio, o con ambedue i sistemi. Abbiamo detto adunque in quanti modi possano costituirsi dei tribunali: i primi di questi sono democratici, cioè quelli che sono scelti tra tutti i cittadini e giudicano intorno a tutti gli affari; i secondi sono oligarchici; i terzi aristocra-

tici e liberali, componendosi di cittadini parte usciti dalla moltitudine, parte da una speciale categoria.

Senza certe magistrature indispensabili è impossibile che esista un organismo politico: senza quelle che gli assicurano il buon ordine e la tranquillità, non esiste buona amministrazione. Nelle piccole città inoltre è necessario che le magistrature siano in minor numero, nelle grandi in maggior numero, come abbiamo già rilevato. Ora bisogna rendersi conto dei cumuli e delle separazioni di potere convenienti e opportune [1]. 1321 b, 6

Prima di tutto, adunque, la cura del mercato pubblico è tra le funzioni necessarie; una magistratura apposita deve vigilare i contratti e il buon ordine. È infatti una delle imprescindibili necessità pei consorzi civili la compra e la vendita per i bisogni reciproci, essendo lo scambio il mezzo piú efficace per bastare a se stessi, scopo supremo dell'associazione ridotta in un'entità politica.

Segue immediatameute a questa, la cura del decoro per gli edifici pubblici e privati, del modo di salvare e riparare gli edifici cadentí, le pubbliche vie, dei termini delle proprietà, affinché non sorgano contestazioni, e finalmente di tutti gli altri oggetti che rientrano in questa sfera d'attività. Siffatta magistratura suole generalmente chiamarsi polizia urbana (*astynomia*) [2]: ha molteplici funzionari, che nelle città popolose si sono ripartite le attribuzioni, come i fabbricatori di mura, i curatori delle sorgenti, i custodi dei laghi.

Vi è un'altra magistratura necessaria e simile a questa. Le sue mansioni sono infatti le medesime, ma

(1) La necessità di proporzionare il numero dei magistrati alla grandezza della città, l'ha già trattata a p. 1299 *b*.

(2) L'agoranomia e l'astinomia sono considerate come funzioni dello stato perché nella maggior parte della Grecia erano circoscritte alla città.

la sua sfera d'azione è la campagna e i dintorni della città. Chiamano questi magistrati ora regolatori dei campi (*agronomi*), ora custodi delle selve (*hylori*). Questi tre ordini di funzioni appartengono dunque a costoro: vi è poi una quarta magistratura alla quale si consegnano le rendite pubbliche: i membri di essa le tengono in custodia, perché poi siano distribuite secondo i bisogni dell'amministrazione. Chiamano costoro ricevitori e tesorieri (ἀποδέκτας καὶ ταμίας). Un'altra magistratura inoltre è quella alla quale occorre deferire, per farli registrare, i contratti privati e le decisioni dei tribunali. Presso i medesimi avvengono anche le denuncie dei processi e le istanze giudiziarie. In taluni luoghi poi dividono anche questa magistratura in parecchie altre, ma vi è pure dove in una sola si assommano tutte le competenze. Si chiamano questi magistrati ieromnemoni, epistati, mnemoni, e con altri nomi simili a questi.

La magistratura che viene dopo queste, di cui abbiamo parlato, la piú necessaria di tutte e la piú difficile, è quella riguardante le esecuzioni delle condanne 1322 a e la riscossione delle multe, nonché la custodia dei prigionieri. Scabrosa è certo questa magistratura per trarre seco molta odiosità, sicché, dove non è possibile aver larghi emolumenti, non si osa esercitarla, oppure, esercitandola, non si osservano le leggi. Eppure questa magistratura è necessaria, poiché non gioverebbe punto la definizione delle liti senza l'esecuzione, sicché, se è impossibile la comunanza reciproca senza questi giudizi, è impossibile ancora senza l'esecuzione di essi.

Perciò sarebbe opportuno che siffatto potere non fosse accentrato in una sola persona o collegio, ma fossero ad ogni tribunale devolute le sue competenze; occorrerebbe ancora che si facesse lo stesso tentativo riguardo all'esazione delle imposte. Inoltre sarebbe opportuno che i magistrati non fossero sempre gli stessi

nel disbrigo di alcune faccende: cioè i magistrati nuovi dovrebbero preferibilmente definire le cause dei magistrati scaduti: quanto poi alle cause già iniziate, la facoltà di condannare dovrebbe essere incompatibile con quella di dare esecuzione alla condanna. Per es., gli astinomi dovrebbero far eseguire le deliberazioni degli agoranomi, e altri magistrati quelle degli astinomi. Poiché, quanto minore odiosità trae seco l'esecuzione d'una sentenza, tanto maggiormente questa sarà facile. Il concentrare adunque nelle stesse persone il potere di giudice e di esecutore, trae seco un doppio motivo di odiosità: l'attribuire l'applicazione di tutte le condanne alle stesse persone, li renderà nemici di tutti.

In molte città è distinta l'autorità di carceriere da quella di esecutore, come in Atene per la magistratura degli undici. Perciò sarà meglio che anche noi la distinguiamo, e che cerchiamo un espediente per renderla tollerabile. Quest'autorità infatti non è meno necessaria della precedente; ma avviene che gli uomini probi cercano di evitarla, laddove non è senza pericolo affidarla a gente malvagia: poiché essi hanno bisogno di essere custoditi invece di custodire gli altri. Perciò occorre che non vi sia una magistratura specializzata per queste funzioni, né sia continuamente la medesima; ma quando si ha un organismo di adolescenti volontari e presidiatori di professione, è opportuno che si dia l'incarico ai primi, e che a turno le autorità politiche si prendano questa cura.

Tutte queste magistrature, adunque, vanno considerate come prime in importanza: dopo di esse vengono quelle non meno necessarie, ma più eccelse, che richiedono esperienza e garanzia di fiducia. Siffatte sono le magistrature, cui è affidata la custodia della città, e quante sono destinate alle occorrenze guerresche, attesoché è necessario che in pace e in guerra vi siano

custodi delle porte e delle mura, che facciano rassegna degli uomini atti alle armi e formino i quadri dei cittadini combattenti.

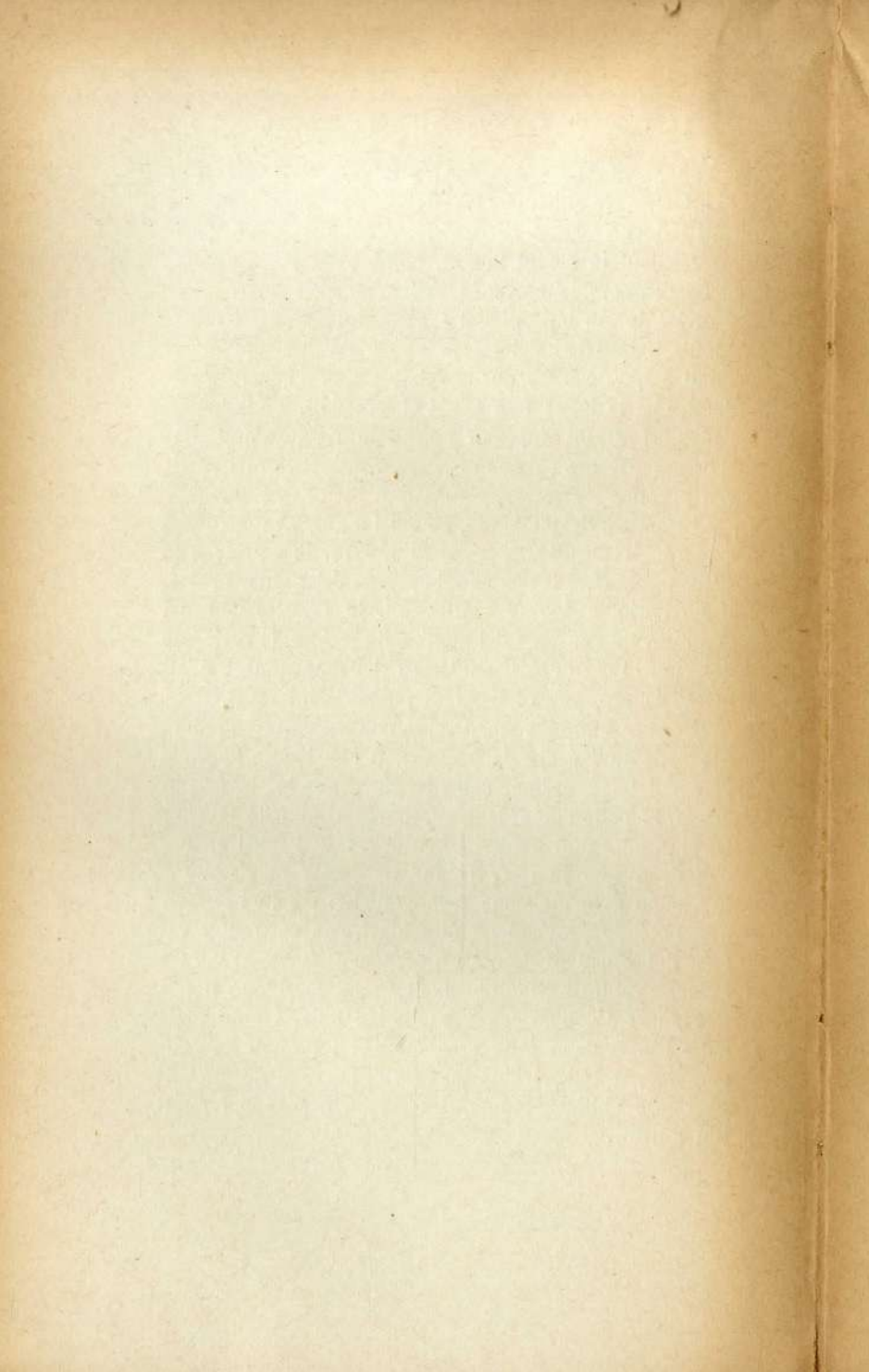
In alcuni paesi per tutte queste mansioni vi sono parecchie magistrature militari, in altri meno, tanto che nelle città piccole in una sola persona si assommano 1322b tutte le competenze. Chiamano questi magistrati militari strateghi, polemarchi o con nomi simili. Oltracciò vi sono cavalieri o fanti leggeri o arcieri o marinai; anche per questi esistono cariche che si chiamano navarchie, ipparchie, tassiarchie, e alla loro volta cariche subordinate come trierarchie, locaghie, filarchie e simili. Ma tutte appartengono a una sola sfera di attività, la cura delle cose guerresche.

Riguardo poi a queste magistrature, adunque, le cose stanno così. Ma siccome alcune di esse, se non tutte, hanno il maneggio del pubblico denaro, è necessario che ve ne sia un'altra che esiga il rendimento dei conti ed eserciti il sindacato, senza che essa stessa abbia di questo denaro il maneggio. E chiamano siffatti magistrati dove eutini, dove logisti, dove exetasti, dove sinegori. Ma oltre a tutte queste magistrature ve ne è un'altra che è veramente sovrana, poiché spesso ha nello stesso tempo l'iniziativa e l'esecuzione d'ogni faccenda, o presiede al popolo dove questo è sovrano: non si può infatti fare a meno di una magistratura che convochi in assemblea il popolo, quando presso di questo risiede la sovranità. Si chiamano in alcune città questi magistrati probuli per la loro autorità di preparare il lavoro per la discussione; ma dove è proprio sovrana la moltitudine, quest'organo della costituzione si chiama bule.

Tante sono, adunque, presso a poco le magistrature civili: un'altra specie di funzione è quella attinente alla religione, cui sono addetti i sacerdoti e tutti quelli che

attendono alle cose sacre per conservare i templi esistenti, riparare quelli che pericolano, adempiere insomma tutti i doveri che si riferiscono al culto degli dèi. Queste funzioni in alcuni luoghi, come nelle piccole città, si concentrano in una sola carica, in altre sono molte e divise le attribuzioni del sacerdozio: per es. ieropei, neofilaci, tesorieri del tesoro sacro. Attribuzioni molto simili a queste sono quelle relative a tutti i sacrifizi comuni, che la legge non affida ai sacerdoti, ma le hanno i membri di un apposito consorzio riconosciuto ufficialmente. E ora chiamano costoro arconti, ora basilei, ora pritani.

Insomma, ricapitolando, gli uffici necessari sono quelli riguardanti gli dèi, le cose di guerra, le entrate e le spese pubbliche, il mercato, la polizia della città, i porti, il territorio, e inoltre i tribunali, le registrazioni dei contratti, l'esecuzione dei giudizi, il presidio, la revisione dei conti, l'esame e il sindacato dei magistrati, e finalmente le proposte di leggi di pubblico interesse.

Proprie inoltre a quelle città che godono tranquillità e prosperità piú che la comune, e che hanno speciale cura del buon ordine, sono la gineconomia, la nomofilacia, la pedonomia, la gimnasiarchia, nonché la vigilanza sugli agoni ginnici e dionisiaci, e di altri spettacoli di questo genere. Talune di queste magistrature 1323 a non sono evidentemente democratiche; poiché i poveri, non potendo provvedersi di schiavi, son costretti a valersi dell'opera di donne e di fanciulli. Essendo poi tre le magistrature secondo le quali alcuni prendono il potere supremo, nomofilaci, probuli e bule, i nomofilaci sono propri dello stato aristocratico, i probuli dell'oligarchico, la bule della democrazia. Di tutte queste magistrature abbiamo adunque discorso rilevando i punti piú salienti.

PARTE TERZA

IL FINE DELLO STATO IN RAPPORTO A QUELLO DELL'INDIVIDUO: L'EDUCAZIONE DEL CITTADINO.

Cap. I. — *Il fine ultimo della politica è la felicità dell'uomo. Che cos'è la felicità.*

Volendo far la dovuta ricerca sulla migliore forma 1323 a di costituzione, è prima di tutto necessario determinare il genere di vita piú meritevole della nostra preferenza. Qualora infatti manchi un'idea chiara di questo, mancherà necessariamente un'idea chiara della migliore costituzione: poiché, governando nel modo migliore conforme alla reale condizione delle cose, si procaccia la felicità del popolo, a meno che non sorga qualche ostacolo impreveduto. Perciò conviene prima di tutto accordarsi sul genere di vita preferibile, e dopo, se debba essere identico o diverso per il consorzio civile o per i singoli individui.

Pertanto, quantunque abbiamo con una certa esuberanza svolti i nostri concetti intorno al miglior genere di vita anche nelle trattazioni essoteriche [1], ci si consenta ripeterli in questa occasione. Poiché, invero, nessuno

---

(1) « Le trattazioni essoteriche » erano « scritti popolari ». Vedi *Etica Nicomachea*, I, XII, 13, (9) p. 1102 *a*.

potrebbe dubitare che, essendo tre le categorie di beni determinabili con una sola divisione, i beni esterni, i beni del corpo e quelli dell'anima, il cumulo di tutti e tre questi beni non sia la condizione necessaria per essere veramente beati. Nessuno, infatti, potrebbe chiamare felice chi non ha alcuna traccia di valore, di temperanza, di giustizia e di senno, ma è in timore per le mosche che gli svolazzano all'intorno, mentre si abbandona ai maggiori eccessi, se è invaso dal desiderio di bere o di mangiare; che per cupidigia del quarto d'un obolo è disposto al tradimento dei suoi amici piú cari, e si rivela anche tanto insensato e strambo da rassomigliare a un bambino o ad un pazzo.

Ma tutti sono concordi su tale questione presentata cosí; il dissenso comincia a sorgere rispetto alla quantità e all'importanza dei beni richiesti per la felicità; poiché stimano sufficiente una dose di virtú per quanto piccola essa sia: ma all'appetito di ricchezza, di denaro, di potenza, di fama e di tutti siffatti beni non conoscono limite. A costoro invero faremo osservare esser facile persuadersi con l'esperienza che gli 1323b uomini non acquistano e posseggono le virtú coi beni esteriori, ma invece i beni esteriori con le virtú: che la felicità della vita si ritrova per gli uomini o nel godimento o nelle virtú o in ambedue questi termini, ma è privilegio precipuo delle menti e degli animi piú alti, anche se scarseggino nel possesso dei beni esteriori, piuttostoché di quelli i quali posseggono piú del bisogno beni materiali, ma hanno difetto di questi che sono i veri beni.

Nondimeno questa verità riesce palpabile, qualora si faccia un esame ponderato dell'argomento. Poiché i beni esteriori hanno un limite oltre il quale non sono piú efficaci, come suole avvenire per l'utilità di uno strumento che può anche tornare di danno o almeno essere

inutile a chi lo possegga. Ma i beni spirituali [1] quanto piú sono puri ed elevati, tanto maggiormente sono utili, dal momento che ad essi devesi attribuire non solo la nozione di bontà, ma anche di utilità. In generale è manifesto che, istituito tra diversi termini il confronto, la migliore disposizione di ciascuna cosa è correlativa, quanto alla sua importanza, alla differenza tra quegli oggetti di cui diciamo essere queste le disposizioni [2]. Pertanto, se l'anima è piú nobile dei beni di fortuna e del corpo, ne consegue necessariamente che anche la migliore disposizione di ciascuno presenti un'analogia con questa relazione. Inoltre, per chi ha senno, i beni sono naturalmente desiderabili a causa dell'anima, ma non l'anima a causa di essi.

Tutti adunque si è d'accordo che ciascuno meriti tanta felicità, quanta è la sua virtú e senno nella teoria e nella pratica; e chiamiamo a testimonio la divinità che è felice e beata non già per alcun bene esteriore, ma per se stessa e per la sua natura. Infatti la fortuna deve stimarsi diversa dalla felicità (poiché dei beni esteriori all'anima è causa automatica anche la fortuna, ma nessuno può essere né giusto né savio per fortuna o per caso). Ne viene di conseguenza che alle stesse condizioni la città è felice e prospera: nessuna buona opera poi né di un uomo né di una città è possibile senza virtú e senza senno. Il valore, la giustizia e il senno

---

(1) Questo passo ci dà la spiegazione della concezione che Aristotele aveva della felicità.

(2) Cfr. *Etica Nic.*, X, IV, 5 (p. 1174 *b*, 10): « In ciascun genere l'atto piú eccellente è quello dell'ente ottimamente disposto in rapporto alla migliore delle cose che cadono sotto di esso, e sarà questo l'atto piú piacevole e perfetto. Imperocché il piacere è in corrispondenza a ogni sensazione, e parimenti a ogni pensiero e contemplazione. Onde piacevolissimo sarà l'atto loro perfettissimo, qual è quello di colui che si trova perfettamente disposto verso il piú degno degli oggetti della sua attività ». Tale è l'atto della vita divina.

della città hanno la stessa potenza e forma di quella, alla quale ciascun individuo partecipando viene riconosciuto giusto, saggio e prudente.

Quanto, adunque, abbiamo detto serva di proemio al nostro ragionamento, poiché non era possibile passar sotto silenzio questi argomenti, né svolgerli compiutamente, appartenendo questo soggetto ad altra trattazione; ora poi si stabilisca questo principio, che la vita migliore, sí individuale che pubblica, è quella accoppiata con la virtú, tanto che si possa partecipare ad opere virtuose.

CAP. II. — *La felicità consiste nell'azione virtuosa, per se stessa, non nel dominio su gli altri: valore pratico anche dell'attività del pensiero.*

1324 a Ora ci resta a risolvere la questione se la felicità individuale coincida perfettamente con la prosperità pubblica o no. Ma ciò sembra evidente, poiché tutti dovrebbero convenire nel riconoscere questa identità. Tutti quelli infatti che ripongono la loro felicità individuale nella ricchezza, stimeranno felice la città intera, se è fornita di ricchezze. Quanti poi hanno soprattutto in onore la vita del tiranno, affermeranno che è felice la città dominatrice di moltissime altre città: se grande invece è il credito dell'individuo virtuoso, si attribuirà la massima felicità alla città in cui è piú rigida e corretta la condotta dei cittadini. Ma i due punti che piú meritano la nostra attenzione, sono i seguenti: uno, se sia preferibile la vita involta sempre nelle faccende politiche, o piuttosto quella straniera a ogni pubblico negozio; l'altro, quale costituzione e quale ordinamento debba stimarsi il migliore per le città, se quello in cui tutti possono partecipare dei diritti di cittadino o quello in-

vece in cui non già solo alcuni, bensí la maggior parte trovi soddisfazione nell'esercizio di questi diritti. Ma poiché la questione concernente la felicità dello stato rientra nell'ambito delle teorie politiche, e non quella riguardante gli interessi dei singoli individui, e, proprio la questione concernente la felicità dello stato abbiamo determinato di trattare, ne consegue che la questione concernente gli individui è accessoria pel presente ordine di ricerche, laddove la prima ne forma l'argomento principale.

È manifesto, adunque, che la migliore costituzione è necessariamente quella nel cui ordinamento ognuno dei cittadini possa meglio provvedere alla sua prosperità materiale e alla sua felicità. Si dubita poi da parte di coloro stessi che ammettono l'eccellenza della vita condotta con virtú, se è preferibile la vita dedita alla politica e all'azione oppure quella perfettamente tranquilla, e direi contemplativa, che secondo l'opinione di alcuni è quella piú degna del filosofo. Infatti tutti gli uomini, i quali, tanto antichi quanto moderni, praticarono con ardore la virtú, piú o meno si consacrarono o all'uno o all'altro dei due generi di vita, il politico e il filosofico.

Non è certamente cosa di poco momento il sapere da quale delle due parti stia la verità: poiché è necessario che l'uomo assennato volga l'attività della vita al fine migliore, e come il singolo individuo, cosí anche il consorzio civile.

Riguardo poi a coloro i quali convengono che la vita virtuosa sia quella sopra ogni altra degna di preferenza, ma che dissentono riguardo al modo di esplicare la virtú, bisogna trattenersi alquanto, prendendo in esame le ragioni degli uni e degli altri. (Gli uni infatti non ammettono che si addica all'uomo virtuoso l'esercizio dei pubblici poteri, stimando che la vita dell'uomo libero sia ben altra cosa dalla vita dell'uomo 1325 a

di stato, e che appunto la vita dell'uomo libero sia preferibile a tutte le altre: gli altri, invece, ritengono che la vita dell'uomo di stato sia la piú desiderabile per l'uomo virtuoso, essendo impossibile secondo costoro che operi bene chi non opera nulla, mentre il bene operare e la felicità verrebbero a coincidere). Ora primieramente osserviamo che da ambedue le parti sta un po' di torto e nello stesso tempo un po' di ragione. Gli uni certamente hanno secondo noi ragione, quando sostengono che la condizione di uomo libero è preferibile a quella di padrone: ciò è senza dubbio vero, non essendo cosa nobile valersi dello schiavo in quanto schiavo, dal momento che le prescrizioni riguardo alle piú urgenti necessità della vita non hanno nulla di elevato.

Ma erroneo è lo stimare che ogni magistratura equivalga a signoria dispotica: non meno infatti differisce l'impero sopra i liberi dalla signoria sopra gli schiavi che la natura libera dalla servile, come abbiamo messo abbastanza in rilievo nella prima parte della nostra trattazione. Né è giusto lodare l'inerzia piú dell'attività, essendo la felicità tutt'uno con l'operosità, e l'attività degli uomini integri e virtuosi è feconda di opere giuste e virtuose.

Forse si potrebbe pensare, in base a questi principii, che la potenza è il bene supremo, dando facoltà di compiere moltissime azioni illustri; e quindi non dovrebbe mai cedere l'impero ad un altro chi sente di poter dominare, ma piuttosto dovrebbe privarnelo, senza alcun riguardo né di amicizia, né di parentela, per es. del padre verso i figli, dei figli verso il padre; poiché l'ideale di bontà è la méta delle nostre azioni, e l'ideale di bontà si raggiunge col ben operare.

1325 b Questo ragionamento non farebbe una grinza, se gli usurpatori e i prepotenti godessero la vita migliore. Ma forse ciò è impossibile; falso è almeno il presup-

posto. Non è infatti possibile che siano belle le azioni di un principe che non si solleva tanto quanto un uomo sopra una donna, il padre sopra i figli o il padrone sopra gli schiavi. Sicché il trasgressore non potrà mai rimediare in avvenire l'infrazione da lui recata alle leggi della virtú. Tra eguali infatti vi deve essere partecipazione di diritti e di beni; poiché questa è parità ed uguaglianza. La disparità poi e la dissomiglianza tra eguali e simili è contro natura, e ciò che è contro natura non è bene. Perciò se qualcuno emerge in modo eccelso per virtú e capacità pratica, è bello uniformarsi ai suoi voleri ed è giusto obbedirlo. Occorre nondimeno che non soltanto costui sia virtuoso, ma ancora che abbia forza per attuare la sua volontà.

Però, se queste considerazioni sono giuste, e la felicità si deve far consistere nel bene operare, la vita attiva sarà la migliore per la città collettivamente e per ciascun individuo. Ma non è necessario che la vita attiva si eserciti, come taluni pensano, sugli altri uomini, né si debbono chiamare pratici solo quei pensieri che pongono all'attività solo il fine di pratici resultati, ma piuttosto i concetti e i pensieri perfettamente indipendenti e compiuti in se stessi. Poiché il bene operare è il fine ultimo di questi pensieri indipendenti e compiuti in se stessi, onde essi sono per cosí dire il principio e la ragione di ogni attività pratica. Adunque l'attività virtuosa, e quindi l'azione, è il fine, e facciamo cosí risalire l'origine di ogni azione all'intelligenza di chi la produce.

Ma neppure è necessario che vivano inerti le città disposte per le loro condizioni esterne all'isolamento e che vi si adagiano di preferenza. È infatti possibile che l'operosità si manifesti nei rapporti interni, giacché molte associazioni sono coordinate alle classi sociali della città. Similmente ciò si applica ai singoli individui, poiché

alla divinità e a tutto il mondo altrimenti si addirebbe l'ozio, non avendo azioni esterne oltre quelle a loro proprie. È manifesto dunque che la medesima vita è la migliore tanto per ciascuno degli uomini quanto per gli stati e la società umana in generale.

CAP. III. — *Mezzi per raggiungere la felicità sono le disposizioni naturali e la buona educazione.*

1331 b Ora è tempo di trattare quell'aspetto della costituzione che concerne gli elementi e la genuina natura d'una città che sia destinata ad essere felice e ben governata. Poiché due sono le condizioni dalle quali dipende la felicità universale, e di queste una è la rettitudine dello scopo supremo di ogni azione, l'altra la scelta dei mezzi per raggiungerlo. È certo possibile che in questa relazione ci sia perfetta armonia o reciso contrasto; poiché alcune volte buono è lo scopo, ma non si adoperano i mezzi opportuni per conseguirlo; talvolta sono efficaci i mezzi per raggiungere lo scopo, ma questo è cattivo: molte volte poi sono cattivi i mezzi ed è cattivo il fine, come ce ne fornisce esempi la medicina. Poiché talvolta non si riesce a ben determinare il vero stato di salute del corpo, o, avendo chiaro questo concetto, si sbaglia nei mezzi da adoperarsi. (Perciò in tutte le arti o ordini di conoscenze è necessario che si abbia chiara coscienza del fine e dei mezzi).

Ora è manifesto che tutti agognano a una vita lieta e felice; ma è pur vero che alcuni hanno il potere di raggiungerla, altri no, per ragioni dipendenti da circostanze fortuite o naturali (il viver bene richiede infatti 1332 a certi amminicoli, minori per chi ha già miglior disposizione, maggiori per chi l'ha peggiore): altri addirittura non cercano con i mezzi dovuti la felicità, quan-

tunque abbiano la facoltà di raggiungerla. Poiché d'altra parte il nostro oggetto è quello di determinare la migliore costituzione, e questa è quella secondo cui meglio si amministra la città, e meglio si amministra la città con la costituzione mediante la quale è possibile raggiungere la felicità, bisogna che sia chiaro il concetto della felicità.

Ora diciamo (e l'abbiamo determinato anche nell'*Etica*, se qualche considerazione merita questo trattato) che la felicità è esplicamento e uso perfetto della virtú, e non in senso relativo, ma assoluto; e quando dico in senso relativo, intendo tener conto delle concessioni alla necessità della vita; quando dico in senso assoluto, ho in mente il bene in sé. E per maggior chiarezza mi valgo come esempio delle pratiche giudiziarie: le giuste punizioni hanno la loro base nella virtú e parimenti nella necessità; quindi hanno concomitante la necessità alla bontà (sarebbe infatti preferibile che né i singoli individui né la città avesse mai bisogno di siffatti mezzi): le azioni invece che mirano alla conquista degli onori e della floridezza di condizioni, sono le piú perfette. Poiché le prime operazioni hanno il fine negativo di estirpare il male, queste invece il fine positivo di apparecchiare e produrre il bene.

L'uomo sapiente potrebbe trovarsi bene nella povertà, nelle malattie e in ogni altra avversità della sorte: ma la beatitudine è nelle condizioni esterne a questa contrarie (nel trattato dell'*Etica* abbiamo definito che l'uomo sapiente è di siffatta disposizione d'animo, che a causa della virtú sono per lui beni quelli che sono beni in senso assoluto; ed è necessario che l'uso di questi beni sia praticato con assoluta osservanza della virtú): perciò nasce negli uomini l'opinione che i beni esterni siano la causa della felicità, come se il sonare bene la cetra fosse merito piú della lira che dell'arte.

Da quanto, adunque, abbiamo detto emerge che il legislatore deve avere già un sostrato naturale su cui edificare.

Perciò facciamo voti che l'organismo della città possa toccare quei benefici che sono in mano della fortuna (e riteniamo invero che la fortuna li abbia in mano); ma la saggezza della città non è effetto della fortuna, bensí di consapevolezza illuminata e di proposito cosciente. Ma saggia è la città nella quale sono saggi i cittadini i quali hanno parte al governo: secondo poi i principî da noi affermati tutti i cittadini devono averne parte. Si deve quindi indagare come un uomo divenga saggio. Poiché se è possibile che siano saggi tutti collettivamente e non individualmente, preferiremmo sempre la virtú individuale, essendo persuasi che la virtú collettiva sarebbe necessaria conseguenza della virtú individuale.

Ma si diviene buoni e saggi con l'efficace cospirazione di questi tre fattori: natura, costume e discorso. Poiché prima di tutto bisogna nascere, per es., uomo e non altro animale, con certe disposizioni di corpo e 1332 b d'anima. Alcune disposizioni poi non importa nulla che si abbiano, poiché i costumi fanno loro subire delle trasformazioni. Ed infatti alcune disposizioni per i costumi ora volgono al meglio ora al peggio a causa dei costumi che si vengono contraendo.

La maggior parte degli animali, adunque, agisce soprattutto secondo gli impulsi dell'istinto in essi congenito, e in modeste proporzioni per l'abitudine: l'uomo invece si governa con la ragione, poiché egli solo ne è fornito: quindi si deve agire di pieno reciproco accordo con tutti questi elementi. Poiché molte cose gli uomini compiono contro la natura e contro le abitudini, ispirandosi solo ai dettami della ragione, se c'è la persuasione che è meglio deviare dalle norme di natura e

dall'abitudine. Quali però debbano essere le disposizioni dei popoli perché riescano piú maneggevoli all'azione del legislatore, l'abbiamo già esposto sopra. Il resto è opera dell'educazione, dal momento che gli uomini nell'apprendere sentono l'efficacia della consuetudine o dell'insegnamento.

Poiché poi affermiamo la coincidenza della virtú del cittadino e del governante con quella dell'uomo integerrimo, e la necessità di apprendere prima a obbedire e poi a comandare, il legislatore deve prima d'ogni altra cosa adoperarsi, affinché i cittadini divengano uomini probi, e studiare con quali esercizi si possa raggiungere questo fine e quale sia lo scopo della piú perfetta forma di vita. 1333 a

L'animo umano si divide in due parti, di cui l'una è intrinsecamente razionale, l'altra no, ma è capace d'ubbidire ai dettami della ragione. E diciamo che le virtú derivate da queste attitudini sono quelle che costituiscono l'uomo probo. A quale di queste attività spirituali si debba piuttosto attribuire ragione di fine, non è difficile enunciarlo, ove si accetti questa distinzione da noi posta. Poiché le azioni piú umili si compiono sempre per raggiungere un fine elevato, e ciò si rende manifesto tanto nei prodotti dell'arte quanto in quelli della natura. Coerentemente, adunque, a questi principii affermiamo che la parte razionale dell'anima sovrasta alle manifestazioni della vita animale.

La ragione poi si distingue in due parti, secondo il modo in cui siamo soliti distinguerle: in pratica e in teoretica. Per conseguenza è necessario che a questa divisione ne corrisponda un'altra nell'esplicazione dell'attività spirituale, e diremo che le operazioni dell'animo mantengono tra loro una distinzione analoga, essendo di necessità piú pregevoli quelle che hanno radice nella parte dell'anima per natura migliore agli

occhi di coloro che possano raggiungere tutte e tre le attività dello spirito, o solo due tra esse [1]. Poichè ognuno deve preferire quelle azioni che mirano a piú alto segno.

Tutta la vita poi si distingue in operosità e riposo, in guerra e pace, e le azioni in essa compiute si distinguono in necessarie, utili e belle. Intorno ad esse è certamente necessario governarsi con lo stesso criterio che ci si governa per le parti dell'anima; la guerra deve aver per fine la pace, l'operosità il riposo, il necessario e l'utile il bello.

L'uomo di stato quindi deve informare la sua opera legislativa a queste finalità, e adattare i suoi ordinamenti alle varie parti dell'anima umana, soprattutto alle ragioni piú nobili dell'operare e ai fini di esso.

Cap. IV. — *Cure per la procreazione e prima educazione del fanciullo.*

1334 b, 17 Come anima e corpo sono due cose distinte, cosí noi distinguiamo due parti nell'anima, la parte irragionevole e la ragionevole, e due le forme in cui si manifestano, cioè l'istinto e l'intelligenza; e, come il corpo precede la generazione dell'anima, cosí anche l'irragionevole precede la ragione. È manifesto anche ciò: l'impulso, il volere, il desiderio, si manifestano nell'uomo fin dall'infanzia: il ragionamento e l'intelligenza si produce in essi quando sono relativamente maturi. Perciò la cura del corpo deve necessariamente precedere quella

(1) Per la distinzione delle parti dell'anima, cfr. *Etica Nic.*, I, XIII, 9 (1102 *a*, 26), e i primi capp. del lib. VI per le virtú dianoetiche. Tutti possono, anzi debbono, acquistare la virtú etica. Non tutti arrivano alla perfezione della ragione pratica (saggezza) o di quella teoretica (sapienza).

dell'anima, poscia quella dell'istinto [1], tuttavia quella dell'istinto deve essere subordinata a quella della mente, quella del corpo a quella dell'anima.

Se dunque il legislatore fin da principio deve curare che i fanciulli da allevare crescano prosperi e vigorosi fisicamente, deve rivolgere la sua attenzione al tempo opportuno pei matrimoni e alle qualità delle persone che li contraggono. Perciò deve legiferare sull'unione matrimoniale avendo riguardo alle persone e alla durata della vita, affinché le ragioni di età si mantengano ragionevoli e nella potenza sessuale di ambedue i coniugi non vi sia sproporzione, cercando di evitare i casi in cui l'uomo possa generare e la donna no o viceversa; poiché questi inconvenienti sono fecondi di inquietudini reciproche e di discordie domestiche. Poscia si deve aver riguardo alla differenza d'età tra i genitori e i figli destinati alla loro successione, non dovendo tra gli uni e gli altri esservene soverchia (poiché i vecchi non ritrarrebbero dai figli i vantaggi della gratitudine, i figli si dovrebbero privare del soccorso paterno), né essere troppo poca (poiché questa trarrebbe con sé inconvenienti non pochi, specialmente quello che i figli avrebbero meno rispetto pei genitori, essendo gli uni e gli altri per così dire coetanei, e nell'amministrazione della casa la distanza d'età troppo esigua è feconda di molte querele): finalmente, per tornare al primo argomento, bisogna aver cura che la struttura fisica dei fanciulli che si procreano risponda al desiderio del legislatore.

Nati poi che siano i figliuoli, bisogna tener presente 1336 a che ha grande importanza per il vigore dei corpi la quantità della nutrizione. Ora, per quanto risulta dall'osservazione sugli altri animali e sui popoli guerrieri, il

---

(1) Va inteso il pensiero d'Aristotele nel senso che l'educazione dell'istinto deve precedere quella della ragione.

nutrimento a base di latte è il piú adatto ai corpi, e si deve molto limitare il vino per evitare certe malattie.

Anche gli esercizi del corpo sono utili ai giovanetti, purché proporzionati all'età. E affinché le membra a causa della loro delicatezza non si storcano, anche ora alcuni popoli si valgono di alcuni congegni che difendono il corpo da distorsioni. Giova ancora fin dalla prima età abituare i fanciulli al freddo, essendo questa abitudine opportunissima tanto per la salute quanto per l'educazione militare. Perciò presso molti barbari vi è il costume di immergere i neonati in corso d'acqua fredda, e presso altri d'involgerli solo in un leggero indumento, come si pratica presso i Celti.

Poiché è necessario che ci si avvezzi fin da fanciulli a tutte le contrarietà dell'ambiente, e ci si avvezzi gradatamente: il temperamento dei bambini, a causa del calore naturale, opportunamente si può abituare al freddo. Queste ed altre cure si convengono alla prima età.

Nell'età poi che succede a questa fino ai cinque anni, ancora immatura per qualunque insegnamento o fatica, onde potrebbe venire arrestato lo sviluppo, è necessario che i bambini facciano tanto moto quanto occorre per vincere il torpore del corpo; e questo moto si deve procurare, tra le altre forme d'attività, anche coi giuochi fanciulleschi, che debbono essere decenti, non faticosi né molli.

Dei discorsi poi e racconti che debbono essere uditi dai fanciulli, si prendano cura i magistrati chiamati pedonomi, poiché questa condotta è la propedeutica per l'attività dell'età matura.

Né è bene cercare d'impedire per legge i gridi e pianti dei bambini, poiché anche questi molto giovano allo sviluppo. In qualche modo è come una ginnastica dei corpi, poiché la compressione del respiro aggiunge forza a chi si affatica, e ciò appunto si verifica per le grida

incomposte dei fanciulli. I pedonomi poi debbono aver cura, oltre tutte le pratiche d'educazione, d'evitare che i bambini si trattengano con gli schiavi, dal momento che fino ai sette anni i fanciulli debbono essere allevati in casa.

Si comprende quindi che, essendo di cosí tenera età, apprendano le sconcezze con gli orecchi e con gli occhi. Il legislatore dovrebbe, adunque, bandire assolutamente il turpiloquio dalle città, come ogni altro male (poiché dal linguaggio scorretto si passa facilmente alle opere scorrette): almeno dovrebbe evitare il contatto dei giovani con gente che ha in bocca questo turpiloquio, affinché non pronuncino e non odano parole sconce: sicché quando alcuno dicesse o facesse alcunché di turpe, si dovrebbe punire con percosse il giovane non ancora in età di sedere nei sissitii, il piú anziano con atimia degna di un uomo di condizione servile, poiché rivelerebbe proprio indole servile.

Ma se vogliamo bandire il turpiloquio, è manifesto che bisogna proibire lo spettacolo di figure e rappresentazioni oscene. I magistrati, adunque, abbian cura che non si esponga né una statua né una figura che rappresenti azioni oscene, se non nei templi di quegli dèi ai quali la legge fa lecito ogni licenza. A queste tali immagini la legge permette che vi accedano quelli che hanno la dovuta età, per onorare gli dèi in nome proprio, dei figli e delle donne.

Si deve inoltre vietare per legge ai giovinetti lo spettacolo dei giambi e delle commedie, fino all'età in cui sono ammessi ai sissitii, e l'educazione li abbia resi guardinghi dall'ebbrezza e dal danno proveniente da tali spettacoli. Ora abbiamo discorso di questa materia solo incidentalmente. In seguito, fermandoci l'attenzione, si dovrà determinare se non si dovrà punto permettere questi spettacoli, oppure permetterli dopo averli esami-

nati, e vedere come si devono permettere. Pel momento abbiamo ricordato solo quanto ha col nostro argomento ancora stretta attinenza.

Forse aveva ragione sopra un caso di tal natura l'attore tragico Teodoro: egli infatti non permetteva che sulla scena alcuno degli infimi attori lo precedesse, perché gli spettatori si conquistano con le prime audizioni. Avviene il medesimo con le compagnie degli uomini e con la pratica delle cose, essendo tutti inclinati a compiacersi delle prime impressioni; onde bisogna estraniare i giovani a ogni spettacolo cattivo, specialmente avente in sé un'intima sostanza di pravità o malignità. Passati poi i cinque anni, fino al settimo debbono assistere a quegli insegnamenti di cui poscia dovranno impadronirsi.

CAP. V. — *Necessità che all'educazione dei giovani provveda lo stato.*

1337 a Non si può, adunque, dubitare che il legislatore debba mostrare la maggiore sollecitudine per l'educazione dei giovani [1]. Poiché se questa viene nelle città trascurata, la loro costituzione ne verrà danneggiata. È necessario infatti adattare l'educazione dei giovani al concetto informatore di ciascuna costituzione. Poiché questo avveduto adattamento suole conservare la costituzione o addirittura improntarla, per es. l'indirizzo democratico della gioventú suole conservare la democrazia, l'oligarchico l'oligarchia. Insomma con la migliore educazione politica si avvantaggia sempre la costituzione.

---

(1) Aristotele stabilisce il principio che l'educazione della gioventú è interesse dello Stato, e trova legittimo che l'indirizzo dell'educazione sia informato alle tendenze della forma di governo.

Oltracciò tutte le attività e arti richiedono una propedeutica e una disposizione creata dall'abitudine per tutte le operazioni ad esse relative, onde per naturale conseguenza questo principio vale anche per la pratica della virtú. E poiché uno solo è il fine dell'intero consorzio politico, è manifesta la necessità che l'educazione sia una sola e identica per tutti, e che la cura di essa sia affidata allo stato e non ai privati, come accade ora in cui ciascuno si prende cura privatamente dei suoi figli, e ad essi impartisce l'insegnamento che crede. È di pubblico interesse invece che l'esercizio delle singole attività sia subordinato all'interesse collettivo: nello stesso tempo non bisogna credere che ogni cittadino sia padrone assoluto di sé, ma invece che tutti appartengano alla città, essendo ciascuno parte della città; poiché la cura di ciascuna parte è subordinata alla cura della totalità. Meritano adunque lode in ciò gli Spartani, che attribuiscono grande importanza all'educazione comune dei loro figli.

È pertanto manifesto che l'azione legislativa si debba applicare all'educazione, e che questa si debba impartire in comune. Quale poi sia questa educazione e come vada impartita, non si deve ignorare. Ora vi è discordia di opinioni intorno al modo di attuarla. Poiché non tutti credono che i giovanetti debbano imparare le stesse cose né per raggiungere lo scopo della virtú né per quello della vita migliore; né è chiaro se con l'educazione si debba cercare di esercitare precipuamente un influsso sull'intelligenza o sul carattere morale.

Né dall'educazione comunemente praticata è possibile orientarci in proposito; e nemmeno è chiaro se bisogna aver di mira il conseguimento dell'utilità, o della virtú o di certe cognizioni elevate (e ciascuna di queste ipotesi potrà trovare i suoi critici). Non vi è poi nessun accordo riguardo ai mezzi per conseguire la virtú (poi-

ché non tutti hanno riconosciuto un medesimo contenuto nella virtú che debbono avere in onore, sicché è spiegabile il dissenso riguardo all'esercizio di essa).

CAP. VI. — *Materie principali d'insegnamento per un'educazione liberale.*

Ora è manifesto che tra le discipline utili, se ne debbano insegnare alcune che sono di prima necessità; ma differendo le opere degne di un uomo libero e quelle che non ne sono degne, è pur manifesto che non si debbano insegnare tutte, ma solo le discipline utili che non deprimono chi le pratica. Bisogna invero stimare deprimente l'opera, l'arte e l'insegnamento che rendono inutile all'uso e alla pratica della virtú il corpo o l'anima o l'intelligenza. Perciò chiamiamo deprimente tutte siffatte arti che pregiudicano il fisico, e le opere mercenarie; poiché confondono l'intelligenza e la deprimono.

Va però osservato che non disconviene alla dignità di uomo libero impossessarsi fino a un certo segno di alcune nozioni concernenti discipline non illiberali, ma l'attendervi con l'impegno proprio di un esercizio professionale produce i danni che abbiamo accennati. Ha senza dubbio grande importanza per gli effetti morali il fine proposto a un ordine d'occupazioni o di studi: non è infatti illiberarle l'esercizio di essi nell'interesse proprio, o degli amici o avente il fine disinteressato della virtú; ma chi subordina quest'esercizio all'interesse altrui, potrebbe sembrare che operi in modo mercenario e servile. Le cognizioni correnti, adunque, come è stato detto sopra, presentano l'uno e l'altro aspetto, l'utilitario e il disinteressato.

Sono poi circa quattro le materie consuete d'insegnamento, le lettere, la ginnastica, la musica e, atte-

soché alcuni ne aggiungono una quarta, il disegno: le lettere e il disegno perché utili alla vita e giovevoli a molti usi, la ginnastica perché dispone al valore: sul fine della musica, poi, non vi è concordia. Al presente infatti la gran maggioranza la coltiva a solo scopo di diletto: gli antichi al contrario ne facevano parte organica dell'educazione, perché è legge di natura, come spesso è stato detto, che l'uomo debba non solo spiegare una nobile attività, ma anche saper godere un decoroso riposo. Questo, si dica una volta per sempre, è il principio supremo che regola la nostra esistenza.

Poiché se l'una e l'altra cosa, il riposo e l'operosità, sono indispensabili, e il riposo deve essere il fine dell'operosità, bisogna ricercare come si debba impiegare il tempo per conseguire il riposo. Non certo darsi continuamente ai giuochi, poiché allora il giuoco sarebbe il fine della vita. Ma se ciò è impossibile e bisogna assegnare al giuoco il còmpito di interrompere il lavoro (poiché chi s'affatica ha bisogno di riposo, e il giuoco ha per fine il riposo: il lavoro ha luogo con fatica e sforzo), bisogna perciò dedicarsi ai giuochi con l'accorgimento di scegliere l'occasione ad essi propizia, valendosene come utile esercizio. Il movimento prodotto dai giuochi è un sollievo per l'anima e un riposo pel piacere che produce.

Il riposo invece sembra riunire in sé il piacere, la felicità e la beatitudine della vita, la quale non si gode finché dura l'attività, ma quando comincia il riposo. Poiché l'attività tende sempre a qualche fine non ancora raggiunto, e fine supremo è la felicità, la quale per consenso generale viene accompagnata non da dolore, ma da piacere. Il consenso però viene a mancare quando si vuole stabilire quale sia questo piacere; ma ciascuno lo giudica secondo le sue disposizioni d'animo e secondo la propria natura: nondimeno gli uomini 1338 a

migliori cercano il piacere piú puro e di origine piú nobile. Pertanto è manifesto che anche per godere questo riposo bisogna procacciarsi alcune attitudini e cognizioni, cui informare l'educazione; questi insegnamenti e questa educazione debbono avere di mira il proprio vantaggio, quelli poi aventi per fine l'attività hanno un carattere di necessità e di subordinazione a fini puramente estrinseci.

Perciò gli antichi non posero la musica tra le discipline necessarie (non c'è infatti in essa l'ombra della necessità) né tra le utili, come sono utili le lettere al guadagno, all'amministrazione domestica, alle scienze, a molte forme di attività politica; come il disegno al retto giudizio delle opere artistiche; e la ginnastica per la salute e la robustezza dei corpi (poiché nessuno di questi vantaggi deriva dalla musica). Sicché non resta altro che riguardarle come un passatempo nell'ozio, al quale sembra che gli antichi l'indirizzassero. Essi la ritengono il migliore ricreamento dell'uomo libero. Perciò Omero dice:

Ma solo
alla splendida mensa egli [il cantore] s'inviti;

e altrove, avendo nominati alcuni personaggi, dice:

Quei che il cantore per comun diletto
invitano.

Altrove Ulisse dice che il migliore diletto si prova quando nella generale letizia,

Seduti a mensa, i convitanti in casa
ascoltano il cantore.

Emerge dunque da queste nostre riflessioni l'esistenza d'una specie d'educazione la quale si deve im-

partire ai figliuoli senza nessun riguardo all'utilità o alla necessità, ma per la sua intrinseca bellezza spirituale, che la rende degna d'uomo libero. Se poi questa specie d'educazione sia unica o molteplice, e quali in quest'ultimo caso siano i caratteri di ciascuna specie di educazione e il metodo per applicarla, dovremo parlare in seguito. Ora a noi è opportuno rilevare che gli antichi stessi ci vengono in aiuto sui nostri concetti circa l'importanza delle cognizioni di prima necessità. Il loro pensiero si rivela sul conto che fecero della musica. Inoltre bisogna che i fanciulli siano educati in alcune utili discipline non solo per la loro immediata utilità, per es. nell'imparare a leggere e a scrivere, ma anche perché è possibile che da quei primi rudimenti nascano altre cognizioni.

Similmente l'arte del disegno deve essere insegnata non già perché non vengano ingannati nella compra e vendita di utensili di famiglia; bensí perché la pittura affina il gusto nel contemplare la bellezza dei corpi. Insomma, il cercare dappertutto l'utilità non conviene all'altezza d'animo, agli spiriti liberali d'un uomo bennato.

CAP. VII. — *La ginnastica: criteri giusti per l'insegnamento di essa.*

Poiché d'altra parte è manifesto che i fanciulli vanno educati nelle abitudini prima che nelle facoltà razionali, e nel corpo prima che nello spirito, ne risulta che bisogna abituare i fanciulli alla ginnastica e agli esercizi pedrotribici, accrescendo gli uni la robustezza e il decoro del corpo, gli altri la facilità del movimento. 1338 b

Ora le città che piú delle altre sembrano annettere importanza all'educazione dei fanciulli, alcune cercano di creare in essi una struttura atletica, danneggiando

cosí l'aspetto e lo sviluppo del corpo. Gli Spartani però non commisero questo errore, ma alla loro volta li rendono bestiali con eccessive fatiche, quasi che con quest'allenamento si raggiungesse il fine di renderli valorosi. Eppure, come abbiamo detto spesso, non si deve aver di mira un solo fine, sia anche il coraggio, in un sistema razionale d'educazione. Ma se anche del coraggio si dovesse in sommo grado esser solleciti, i Lacedemoni non seguono certamente la via giusta: perché come tra gli animali cosí tra le stirpi umane vediamo che il coraggio non si trova accompagnato con le indole piú selvagge, ma piuttosto con le piú miti che somigliano a quella del leone.

Vi sono poi molti popoli facili ad uccidere e dediti all'antropofagia come tra quelli in riva al Ponto, gli Achei, gli Eniochi e altri popoli continentali, alcuni feroci come questi, altri anche piú, i quali sono dediti alla preda, senza tuttavia meritare la lode di vero coraggio. E sappiamo altresì che gli stessi Spartani, finché attesero a faticosi esercizi, riuscirono agli altri superiori, ma ora negli agoni ginnici e guerreschi la cedono agli altri popoli. Poiché non si distinsero finora per l'eccellenza intrinseca dei loro metodi di educazione fisica per la gioventú, ma solo per applicarli contro avversarii inesperti.

Sicché il coraggio nobile deve avere senza dubbio la preferenza sulla ferocia selvaggia; poiché non già il lupo o alcun altro animale affronterebbe con animo generoso il pericolo, ma piuttosto un uomo coraggioso; quelli poi che dànno impulso soverchio a questi esercizi, trascurando di iniziarli a quelli necessari, li renderanno invero nient'altro che manovali, rendendoli atti ad una sola funzione utile nella vita civile e, come è nella persuasione generale, la piú vile di tutte. Occorre infatti giudicare le gesta dei Lacedemoni non da quel

che hanno fatto anticamente, ma dal modo come si comportano nel presente; avendo ora rivali nell'educazione, mentre prima non li avevano.

Tutti sono d'accordo nel credere alla necessità di coltivare la ginnastica e sul metodo da seguire in essa (giacché sino all'adolescenza bisogna praticare gli esercizi piú leggeri, eliminando il vitto troppo duro e gli esercizi troppo faticosi), per non recare impedimento allo sviluppo fisico. Vi è infatti una prova significante dell'opportunità di queste cautele: infatti tra gli Olimpionici se ne troveranno solo due o tre che abbiano vinto tanto da fanciulli che da uomini, perché costringendoli a esercizi eccessivi troppo giovani finirono con lo stremare le loro forze.

Ma se per tre anni dopo la pubertà i giovanetti si saranno dedicati ad altri studî, allora davvero si potranno esercitare i corpi dei giovanetti con fatiche e con vitto agreste. Poiché non conviene affaticarsi nello stesso tempo con l'ingegno e col corpo; le fatiche della mente e quelle del corpo operando in senso contrario, impedendovi quelle lo sviluppo di questo, e queste lo sviluppo di quella.

CAP. VIII. — *Diversità d'opinioni su l'importanza dell'insegnamento musicale: il fine di questo è insieme il piacere e l'educazione morale.*

Riguardo poi alla musica abbiamo testé sollevate alcune questioni: ora conviene riprenderle e trattarle a fondo, affinché con le nostre osservazioni possiamo offrire un esordio ad ulteriori trattazioni intorno alla sua natura intrinseca e alla sua funzione educativa. Poiché non è facile determinare l'importanza della musica, né il motivo pel quale bisogna con essa alquanto 1339 a

familiarizzarsi, se a causa di divertimento e riposo, come si farebbe col sonno e con l'ebbrezza (né l'uno né l'altra hanno invero relazione diretta con la virtú; ma producono un senso di dolcezza e fanno cessare gli affanni, come dice Euripide: perciò pongono la musica nel novero di questi sollievi, come il sonno e l'ebbrezza: anzi anche la danza si mette in questo novero).

O piuttosto perché dobbiamo vedere nella musica una forza propulsiva verso la virtú, potendo essa in qualche modo perfezionare l'animo, come la ginnastica perfeziona il corpo, abituandolo a sapersi procurare buoni godimenti, o in terzo luogo perché conferisce al riposo e alla cultura della mente? Ora che l'educazione dei giovani non debba proporsi lo scopo del divertimento, è manifesto (poiché non si apprende scherzando: senza affanni infatti non si impara nulla): ma certamente non conviene informare l'educazione dei giovanetti e dell'età fanciullesca in generale al riposo, poiché ad un essere imperfetto non si addice lo stato della perfezione finale.

Ma forse potrebbe sembrare che nella fanciullezza si studia la musica per ricavarne diletto quando si è diventati uomini maturi. Però, se questo è il fine, perché mai dovremmo imparare la musica noi stessi, e non come i re dei Persiani e dei Medi, procacciarci il godimento estetico e le cognizioni musicali per mezzo di altri che esercitano quest'arte? Poiché necessariamente meglio riescono nell'esecuzione quelli che di quest'arte fanno professione che coloro i quali vi spendono tanto tempo quanto basta solo ad apprenderne le regole. E se da noi stessi dobbiamo apprendere l'arte musicale e le altre, dovremmo apprendere anche a preparare le vivande: il che sarebbe davvero strano.

1339 b Similmente si può anche dubitare se la musica valga a rendere gli uomini migliori. Infatti, che importa apprenderla noi medesimi, ma non sentirla da altri per

educare il gusto e il giudizio, come fanno gli Spartani? poiché questi, pur non apprendendola, sono in grado essi stessi di giudicare, come dicono, i canti buoni e i canti cattivi. La stessa obiezione si può muovere, tanto a riguardare la musica come un sollievo dell'esistenza quanto un divertimento degno di un uomo libero: a che infatti apprendere noi stessi e non ricevere le impressioni dell'arte altrui?

Bisogna, per chiarire questa questione, aver riguardo al concetto che abbiamo della divinità. Non è Zeus infatti che canta o suona la cetra, secondo i poeti. Noi poi, si continua a obiettare, teniamo in conto di manovali quelli che fanno professione di musica, e l'esercitarla non si reputa conveniente a chi non è ubbriaco o non scherza. Ma forse intorno a quest'argomento si dovrà in seguito continuare l'indagine.

Ora la prima questione da risolversi è se la musica debba o no far parte dell'educazione dei giovani; e, riconosciutane l'opportunità, stabilire quale significato, nelle controversie di opinioni che abbiamo accennate, le vada attribuito: se quello di educazione o quello di giuoco o quello di passatempo. Ragionevolmente però le si possono attribuire tutti questi caratteri e di tutti sembra partecipare. Il giuoco infatti esiste a causa del riposo, il riposo è necessario che sia dilettevole (poiché è come la medicina del dolore proveniente dalle fatiche); e il diletto intellettuale deve essere per comune consenso accompagnato non solo dal senso del bello e del retto, ma anche dal piacere (poiché la felicità risulta dall'azione comune di questi due fattori). La musica invero viene ritenuta uno dei sollievi più dolci, sia essa puramente strumentale, sia essa accompagnata dal canto.

(Anche Museo infatti dice:

Molto soave è pei mortali il canto;

sicché è ragionevole che serva a rallegrare le brigate e vivificare i divertimenti, onde, anche per questo riguardo, si potrebbe ammettere l'opportunità di educarvi i giovanetti). Infatti i piaceri innocenti non solo convengono al fine che l'uomo deve proporsi; ma servono anche a una tregua dell'animo: e poiché agli uomini poche volte avviene di potere raggiungere il loro fine, ma spesso cercano svaghi e s'immergono nei divertimenti, non tanto per nessun fine ulteriore, ma anche per il piacere, sarebbe utile riposarsi in questi diletti derivati dalla musica.

È poi avvenuto agli uomini di farsi dei divertimenti il fine ultimo della vita: infatti anche il fine raggiunto contiene in sé un certo piacere, ma non un piacere qualunque; e, cercando il piacere finale, lo scambiano coi piaceri transitori, per avere questi una qualche somiglianza col fine ultimo delle azioni. Poiché il fine ultimo della vita non si cerca coi mezzi da concretarsi in avvenire, ma volgendo la mente al passato, pieno di travagli e di dolori. E questa si potrebbe chiamare la causa per cui gli uomini cercano di procurarsi la felicità per mezzo di questi piaceri.

La musica poi va coltivata non solo per questo motivo, ma anche per la sua azione esilaratrice, come è naturale, sull'animo. Nondimeno bisogna ricercare se questa virtú non sia un attributo accidentale, mentre l'intima natura di quest'arte potrebbe essere piú elevata di 1340 a quel che farebbe supporre l'efficacia predetta: cioè bisogna appurare non solo se dobbiamo aspettarci da quest'arte solo il volgare piacere proveniente da essa, del quale tutti hanno la sensazione (la musica infatti contiene in sé un diletto naturale, perciò la pratica di essa è grata a tutte le età e a tutti i caratteri); ma vedere altresí se mai possa esercitare un influsso sul carattere morale e sull'anima. E ciò sarebbe manifesto,

qualora constatassimo una sensibile efficacia di essa sul nostro temperamento.

Ma che ciò effettivamente avvenga, si fa manifesto per molte prove, soprattutto per i canti di Olimpo. Questi infatti per generale convincimento rendono entusiastici gli spiriti, e l'entusiasmo è un'affezione morale dell'animo nostro. Inoltre, ascoltando le rappresentazioni imitative, pur senza ritmo e senza canto, tutti si sentono agitati da un solo affetto. Ma poiché la musica concerne i piaceri, e la virtú il sano godimento di essi, come pure la giusta disposizione all'amore e all'odio, è manifesto che niente deve farsi tanto oggetto di studio e di abitudine quanto la rettitudine del giudizio e il compiacimento per i buoni costumi e le belle azioni.

Notiamo inoltre, che nei ritmi e nei canti è perfettamente imitata la vera natura dell'ira e della mansuetudine, del valore e della prudenza, nonché di tutti i sentimenti contrari (e i fatti ce ne offrono la conferma: con queste disposizioni infatti cambiamo disposizione d'animo). E invero il dolore e il compiacimento che si contraggono allo spettacolo delle rappresentazioni, non differiscono dalle impressioni che hanno un fondamento nella realtà. (Per es., se, osservando un immagine, non ci compiacciamo per nessun altro motivo che per la bellezza della forma stessa, è necessario che proviamo compiacimento anche allo spettacolo dell'originale).

Ma le altre sensazioni come quelle del gusto e del tatto non hanno alcuna attinenza con le qualità morali, e solo un poco quelle della vista. (Poiché per esse abbiamo la rappresentazione di forme corporee, ma sbiadita, e non accessibile a qualunque potenza di sensibilità. Di piú non è questa una fedele riproduzione delle condizioni morali dell'animo, ma piuttosto forme e coloramenti esteriori di queste; che per altro si rivelano nei

mutamenti accidentali del corpo. Nondimeno, essendoci molta differenza tra queste sensazioni visive, occorre che i giovani non contemplino i quadri di Pausone, ma quelli di Polignoto e di qualunque altro pittore o scultore si mostri ispirato alla morale).

Nei canti invece vi sono imitazioni dei moti dell'animo (e ciò è manifesto: poiché la natura delle armonie presenta molte differenze; sicché ascoltandole ora ci si dispone in un modo ora in un altro, secondo la natura di ciascuna: ma rispetto ad alcune siamo affetti 1340b da tristezza e ci sentiamo come agghiacciati, per es. all'armonia mixolidia, riguardo poi ad altre armonie, quelle piú molli e rilasciate, l'animo cade in una specie di languore: a moderazione e compostezza invece ci dispone un'altra melodia, come la dorica: la frigia invece dispone all'entusiasmo: queste sono le sagge considerazioni di quelli che su tale materia hanno filosofato, e dagli stessi fatti desumono la conferma dei loro ragionamenti). Lo stesso poi si può dire riguardo ai ritmi: di cui gli uni hanno un andamento piú posato, gli altri movimentato, e di questi gli uni hanno movimenti piú potenti, altri piú liberi. Da ciò dunque è manifesto che la musica può dare all'animo un atteggiamento spirituale: se quindi di ciò è capace, è manifesto che si debbano in essa educare i giovani.

Senza dubbio l'insegnamento della musica è adatto alla natura di tale età: poiché i giovani a causa dell'età non sopportano volentieri niente che non sia condito da un po' di piacere: e la musica è per natura tra le occupazioni piú dilettevoli e soavi. Ed è naturale che vi sia una parentela tra l'armonia e i ritmi: perciò molti sapienti dicono, che l'anima è un'armonia, altri che l'anima contiene un'armonia.

Ora si deve trattare la questione, che è stata posta sopra, se i giovanetti debbano essi stessi imparare a can-

tare e a sonare. Non si può certo negare che ha molta importanza per l'acquisto di certe speciali attitudini l'esperienza diretta dall'arte. È infatti impossibile o almeno difficile diventar giudici serî di un'arte, se di essa non si abbia una certa pratica. Inoltre, occorre procacciare ai fanciulli qualche passatempo, e molto acconcio a questo fine è il sonaglio d'Archita che si dà ai fanciulli, affinché divertendosi con esso, non rompano nessuno degli oggetti domestici. Il fanciullo infatti non può star fermo. Il sonaglio d'Archita, adunque, è adatto ai fanciulli, l'educazione è l'equivalente del sonaglio d'Archita per gli adulti. Che l'educazione musicale debba dunque avere indirizzo pratico, si ricava dalle considerazioni che siamo venuti facendo.

Non è difficile poi il determinare ciò che convenga alle rispettive età, e neppure rispondere vittoriosamente a coloro che qualificano come illiberale l'esercizio nella musica. Primieramente, infatti, poiché per acquistare competenza nel giudicare occorre la pratica dell'arte, sarà perciò necessario esercitarsi in essa fin dalla prima gioventú, e, cresciuti in età, abbandonar l'esercizio ed essere in grado di godere i frutti della pratica con l'affinamento del giudizio.

Quanto all'appunto che alcuni fanno alla musica, che i suoi cultori siano grossolani mestieranti, non è difficile la confutazione, quando si ricerchi fino a qual punto si debba procurare il suo apprendimento agli uomini destinati all'attività politica, nonché quali canti e quali ritmi si debbono coltivare, e ancora quali siano gli strumenti da adoperare. È naturale che ciò abbia la sua importanza. Infatti in questa determinazione delle modalità nell'apprendimento della musica risiede la confutazione dell'appunto; poiché non si può escludere che certe forme musicali producano l'inconveniente lamentato. 1341 a

Pertanto è manifesto che l'apprendimento della musica non deve essere ostacolo all'esplicamento ulteriore delle nostre attitudini, né rendere il corpo grossolano e disadatto agli esercizi guerreschi e all'esercizio dei diritti politici, sia per ciò che concerne la pratica, sia per ciò che riguarda la teoria. E si potrebbe toccare questa giusta meta nella pratica musicale, se non ci si attendesse con quella tenacia che si riscontra negli agoni, né si cercasse di raggiungere quella perfezione ed eccellenza, la quale ora si richiede oltre che negli agoni anche nell'educazione: ma ci si attendesse tanto quanto basta a poter gustare i canti e i ritmi, e non a provare solo quella soddisfazione grossolana accessibile ad alcuni animali, schiavi e fanciulli.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
7481

INDICE

PARTE TERZA

IL FINE DELLO STATO IN RAPPORTO A QUELLO DELL'INDIVIDUO: L'EDUCAZIONE DEL CITTADINO